STINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

La situation religieuse en U.R.S.S. :

Résistance religieuse et

Nouvelles méthodes de propagande antireligieuse

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

L'Assemblée d'Evanston :

Bilan et Documents

Le Sacrement de Pénitence et

les Églises de la Réforme

UE TRIMESTRIELLE • 1954 • N° 3 • JUILLET-SEPTEMBRE

TINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Rendre compte de notre espérance

En des jours marqués déjà par de sanglantes persécutions, l'apôtre Pierre, après avoir exhorté les fidèles de la première génération chrétienne à « être toujours prêts à répondre à quiconque leur demanderait compte de leur espérance », les avertissait de ne pas s'étonner des épreuves qui allaient les atteindre « car voici le temps où Dieu va commencer son jugement sur sa propre maison » (1 Pier. III, 16 et IV, 17). Ces deux textes demeurent d'une actualité frappante. Ils expriment deux des traits les plus caractéristiques de la situation du christianisme dans le monde d'aujourd'hui et des devoirs que les circonstances nous imposent.

∴

Ce n'est en aucune manière entrer en compromis avec une doctrine et un régime oppresseurs des consciences que de reconnaître, en cette oppression même, un terrible avertissement de Dieu. Il semble qu'il faille quelque courage pour risquer, de nos jours, une pareille affirmation, tant sont vives les rancunes, excitées les passions. Et cependant, à travers les pages de l'Ecriture, rien n'est plus manifeste, ni plus constant, que cette conduite de Dieu à l'égard de son peuple qu'il reprend pour ses fautes et soumet à l'épreuve afin de le remettre dans le droit chemin. Que l'économie de la Nouvelle Alliance soit bien différente de celle de l'Ancienne à cet égard, c'est ce dont le second texte de saint Pierre que nous avons cité nous permet de douter. L'Assyrie et l'Egypte, nations puissantes et idolâtres, furent parfois les alliées involontaires et les instruments inconscients du dessein salutaire de Dieu à l'égard d'Israël. Pouvons-nous nous étonner de voir ce même Dieu faire aujourd'hui ses auxiliaires de ses ennemis les plus déclarés ? La différence entre les deux Alliances, — si tant est qu'il y en ait une sur ce point, — est peut-être surtout en cette mystérieuse solidarité du peuple chrétien tout entier que l'épreuve n'atteint qu'en certains de ses membres, non point nécessairement les plus coupables. Ainsi s'exprime

le mystère d'une double miséricorde épargnant les uns, et ne frappant les autres que pour les associer plus intimement au sacrifice, — et à la gloire, — du Juste, mort pour les péchés de tous.

Cette constatation de notre foi ne nous dispense pas de l'obligation où nous sommes de dénoncer l'oppression pour ce qu'elle est et de nous employer à y mettre fin, mais elle nous impose de ne pas estimer qu'à cela puisse se limiter notre devoir. Ce ne serait pas entrer entièrement dans le jeu de la Providence que de ne pas nous efforcer de saisir son dessein. L'amendement de son peuple, que Dieu poursuit en l'éprouvant, doit retenir notre attention autant et plus que la nature des moyens, déconcertants pour notre courte sagesse, auxquels il a recours pour y parvenir chaque fois que nous sommes sourds à ses avertissements.

***

C'est sans doute l'un des aspects à la fois les plus émouvants et les plus profonds de l'Assemblée d'Evanston que cette volonté tant de fois exprimée par elle de se rendre attentive au jugement que Dieu exerce sur son peuple et d'en déchiffrer les leçons dans le tissu tragique des événements contemporains. Il est difficilement contestable que nos milieux catholiques paraissent d'ordinaire moins sensibles à ce trait, pourtant fondamental, du mystère de l'Eglise. Peut-être en faudrait-il chercher la cause dans la tendance que nous avons d'arguer parfois un peu trop aisément de l'indéfectible sainteté de l'Eglise lorsque se trouve mise en cause, d'une manière collective, l'humaine déficience de ses membres. Parce que la Réforme protestante s'est arrêtée à ne voir dans l'Eglise que la congrégation (sous l'action de Dieu, il est vrai) des hommes qui la composent, il nous arrive d'oublier que si, profondément et par nature, l'Eglise n'est pas que *cela, elle est cependant* aussi *cela. Elle n'est pas que cela, car elle est le Christ vivant en nous par son Esprit et agissant par sa grâce et ses sacrements, par quoi elle est en réalité toute sainte. Mais elle est aussi cela, car les hommes que la foi et les sacrements assemblent ainsi en un seul corps dont le Christ est la tête, ne se laissent pas toujours, ni en toutes choses, conduire par l'Esprit de Dieu, par quoi la société qu'ils forment demeure soumise au jugement divin. Négliger cette distinction, n'est-ce pas tomber quelque peu (pour autant qu'il concerne le mystère du Christ prolongé dans l'Eglise et par elle) dans ce monophysisme pratique contre lequel nous mettait en garde récemment encore l'encyclique « Sempiternus Rex Christus », publiée à l'occasion du quinzième centenaire de Chalcédoine ? Aussi serait-il bon que, quelles que soient les réserves qu'appelle de notre part l'emploi du mot Eglise par nos frères*

protestants, nous soyons attentifs à l'exemple qu'ils nous donnent sur ce point.

∴

Affrontement du matérialisme dialectique incarné dans des régimes politiques se voulant monolithiques, division des chrétien en confessions rivales : ces deux objets se sont trouvés joints dans les préoccupations de l'Assemblée d'Evanston sous le signe d'un même jugement de Dieu. Cette conjonction mérite aussi réflexion de notre part. N'est-ce pas, en effet et en dernière analyse, une même infidélité à leur devoir qui a amené les chrétiens à se diviser au cours des siècles et qui a provoqué plus récemment ce que nos amis anglais appellent, d'un mot heureux mais impossible à traduire, le challenge du communisme ? L'aspiration insatisfaite des hommes à une véritable fraternité humaine, dans la paix, la justice et la vérité, se serait-elle jamais frayé des voies, non seulement en dehors des cadres du christianisme mais en opposition radicale avec lui, si les chrétiens n'avaient à ce point trahi l'idéal qu'ils proclament ? Et ceux-ci auraient-ils pu jamais se diviser s'ils étaient demeurés fidèles au signe auquel le Christ a voulu qu'on reconnût ses disciples : leur amour fraternel ? Si différents qu'ils soient en leurs données immédiates, le problème du communisme et celui de l'unité chrétienne n'en sont en réalité qu'un seul en leurs racines profondes. C'est le mérite du Conseil œcuménique des Eglises d'avoir rendu cette conjonction plus que jamais manifeste. Sans doute, déceler le mal et en donner un juste diagnostic n'est pas encore lui trouver un remède efficace, ni surtout le guérir. De ce diagnostic, d'ailleurs, il n'est pas certain que l'Assemblée d'Evanston ait discerné tous les éléments. Cela est particulièrement sensible en ce qui concerne l'Unité, comme aussi les causes véritables et la nature propre de la désunion. Sur tout cela nous aurons à revenir. Mais il ne parait pas douteux que l'étude que cette assemblée en a faite soit une importante contribution au déblaiement des voies sur lesquelles nous avançons, les uns et les autres, à l'écoute du jugement de Dieu. Nous avons nous-mêmes fait trop souvent allusion, dans nos diverses publications, à l'étroite connexion qui, selon nous, existe entre le problème posé par le communisme et celui de l'unité chrétienne, pour que nous ne nous réjouissions pas qu'un même sentiment se soit équivalemment exprimé dans les travaux du Conseil œcuménique. La composition du présent numéro de notre revue est un nouveau témoignage de l'importance que nous attribuons à ce sujet.

∴

En se plaçant résolument en face de ce double problème

(qui n'épuisait d'ailleurs pas son programme), l'Assemblée d'Evanston s'est efforcée de lui trouver, ou tout au moins d'en esquisser, une solution véritablement chrétienne. On aurait pu craindre, — et l'on craignait, en effet, — que des discussions sur un thème aussi brûlant que le communisme dans le domaine des questions sociales et internationales, ne dégénérassent en diatribes politiques. L'ambiance américaine y prêtait plus que toute autre. Ce danger fut pourtant à peu près totalement évité. Certains n'ont pas manqué, déjà, d'en faire grief à l'assemblée, portant sa réserve sur ce point au compte d'une fausse prudence humaine. Ne serait-il pas plus juste d'y voir la marque de l'esprit de Dieu ? Qu'une assemblée de composition aussi diverse ait réussi, en dépit d'oppositions et d'incompréhensions notables, à maintenir le primat de l'élément eschatologique dans la perspective qu'elle s'efforçait de tracer de l'espérance chrétienne; qu'elle l'ait fait sans porter préjudice aux obligations morales qui, si elles étaient observées par les chrétiens, assureraient dans la mesure du possible la réalisation des incidences temporelles du salut apporté par le Christ, n'est-ce pas le signe d'un équilibre de pensée, d'une justesse de perception où l'on nous permettra de reconnaître l'action de la grâce divine. Sur ce point l'assemblée, répondant au précepte de l'apôtre, s'est montrée vraiment prête à rendre un compte exact de notre espérance. Elle a su le faire avec cette douceur, ce respect et, — il faut le croire, — cette conscience droite qui seules permettent, selon l'apôtre, de confondre sur le terrain même de leurs calomnies ceux qui diffament notre bonne conduite dans le Christ.

Serait-il déplacé de dire qu'ici encore nos frères séparés nous ont donné un bon exemple ? Dans le bref compte-rendu de l'Assemblée d'Evanston que nous donnons plus loin, nous avons souligné la similitude des tensions qui se sont révélées en son sein et de celles que l'on peut discerner entre certains milieux de notre catholicisme. Nous ne pouvons y faire ici qu'une courte allusion pour marquer l'importance que nous attachons à cette remarque. En matière de bonheur terrestre, il eût été d'autant plus tentant de se livrer à de la surenchère qu'on est parfaitement fondé à reprocher au communisme matérialiste de contredire par ses principes mêmes et son choix des moyens, à l'idéal qu'il déclare poursuivre. Le Conseil œcuménique a su résister à cette tentation d'un millénarisme larvé, sans rien dissimuler cependant des devoirs du chrétien en ce domaine et des espoirs qu'ils autorisent. Dans le juste équilibre maintenu entre les deux éléments de l'objet de notre espérance, notre propre doctrine se reconnaît volontiers et nous pouvons être reconnaissants envers nos frères séparés de l'avoir mise en un relief heureux.

∴

L'analyse que nous avions précédemment faite des travaux préparatoires de l'Assemblée d'Evanston avait dû s'arrêter à la seconde rédaction du rapport de la Commission théologique consultative sur le thème principal. Nous y signalions, en particulier, la place trop restreinte qui y était faite, selon nous, au rôle de l'Eglise dans l'économie de l'espérance chrétienne. Nos lecteurs ont pu se rendre compte, par la publication que nous avons faite également dans notre numéro précédent, de la troisième et définitive rédaction de ce même rapport, que, pour une bonne part, satisfaction avait été donnée à cette critique dès avant l'assemblée. D'autres que nous l'avaient d'ailleurs sans aucun doute formulée. Il reste, néanmoins, que la notion même d'Eglise qui s'exprime dans tous les documents d'Evanston demeure très notablement différente de celle à laquelle nous sommes nous-mêmes attachés en vertu de notre foi. Sur d'autres points encore de la doctrine contenue dans ces documents nous aurions à marquer notre désaccord. C'est naturellement sous le bénéfice de cette importante réserve que nous en publions ici une première partie. De même que ceux-ci ont été envoyés aux Eglises membres du Conseil œcuménique afin qu'elle en fassent un objet d'étude et de réflexion, capable de leur inspirer une action commune, de même nous semble-t-il opportun que théologiens et penseurs catholiques se penchent sur ces mêmes textes afin d'y trouver occasion d'un échange de vues fructueux avec ceux qui ne partagent pas entièrement notre foi. Dans ce but, nous achèverons dans notre prochain fascicule la publication de ces documents.

∴

De la longue section, elle-aussi abondamment documentaire, que nous consacrons à la situation religieuse actuelle dans l'Union soviétique, il y a peu à dire dans cette introduction. Nos lecteurs y décèleront sans doute une nuance d'optimisme. Qu'ils veuillent bien ne pas se méprendre, cependant, sur le degré et la nature propre de celui-ci. Il s'agit pour nous de marquer les points dans un affrontement historique dont nous venons de rappeler qu'il n'échappe pas à la conduite providentielle du monde et de l'Eglise, mais dont nous ne nous dissimulons ni le caractère tragique, ni les profondes injustices qu'il implique, ni les menaces qu'il continue de faire peser sur l'avenir du christianisme dans le monde. Les quelques faits favorables que nous mentionnons ne suffiraient peut-être pas à justifier pleinement cette note d'optimisme si ne s'y joignait notre foi en l'efficacité de la prière et en la valeur du sacrifice. Nous savons que Dieu aura le dernier mot. Ce que nous ne pouvons prétendre

savoir c'est quand et comment s'affirmera le triomphe de la foi. Soyons toutefois sur nos gardes et ne nous exposons pas à tomber dans l'erreur de ceux qui, parfois, continuent de croire que Dieu demeure sourd à leur prière alors que déjà, peut-être, il a commencé de leur accorder ce qu'ils demandent, mais sous une forme qu'ils n'avaient pas imaginée et qu'ils n'attendent pas. Les voies de Dieu ne sont pas nos voies, ni ses desseins les nôtres. Ses châtiments sont toujours miséricorde. C'est précisément pour ne pas risquer de passer en aveugles à côté de ses dons que nous devons être attentifs aux leçons du jugement qu'il exerce sur nous.

Istina.

P.-S. — Le présent fascicule de notre revue paraît avec un retard dont nous nous excusons et qu'explique suffisamment un long déplacement occasionné par l'assemblée d'Evanston. Ce retard nous a permis d'insérer dans ce numéro des documents importants postérieurs à la date qu'il porte. Nos lecteurs ne nous tiendront certainement pas rigueur de cet anachronisme.

La situation religieuse en U.R.S.S.

Il est assez malaisé de se faire une idée exacte de la situation religieuse en Russie soviétique. A lire les articles qui traitent de la question, on ne peut échapper à deux impressions : d'une part, bien des auteurs se défendent mal de généralisations hâtives et utilisent les documents de façon plus ou moins consciemment tendancieuse, dans un sens ou dans l'autre. Trop souvent d'ailleurs, semble-t-il, ils s'imaginent une politique soviétique d'un monolithisme quasi absolu. Or, s'il est vrai que le parti communiste fait officiellement profession de doctrine marxiste-léniniste et que le pouvoir lui-même ne se conçoit que comme l'émanation de ce parti, il ne faut jamais perdre de vue que le parti lui-même sous la dictature du pouvoir, reçoit de celui-ci l'interprétation de la doctrine. Il ne faudrait pas davantage oublier la souplesse de la dialectique marxiste.

D'autre part, une étude même objective des documents ne donne pas nécessairement une idée parfaitement juste de la situation : la méconnaissance des composantes idéologiques de la situation religieuse (il y a une incidence constante de la doctrine sur les faits) entraîne parfois une appréciation erronée de la réalité concrète. Parler, comme on le fait souvent, de changements dans la politique soviétique, d'attitude nouvelle, c'est ne pas tenir compte suffisamment des perspectives doctrinales qui sous-tendent les faits et leur donnent leur véritable sens[1].

Cet article, appuyé par les documents qui lui font suite, voudrait étudier la situation religieuse en prenant en considération tous ces facteurs complexes. Nous pourrons nous tromper

1. Parmi les articles récemment parus sur ce sujet, nous citerons : H. Chambre, *Renouveau de la propagande antireligieuse en U.R.S.S.*, dans *Revue de l'Action populaire*, juin 1954, pp. 594-600; Id., *Retour au léninisme antireligieux en U.R.S.S.*, dans *Études*, juillet-août 1954, pp. 73-80; J. Calleweert, *La situation religieuse en U.R.S.S., 1943-1953*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, juillet-août 1954, pp. 722-731; F. Fejtö, *Renaissance du sentiment religieux en U.R.S.S.?* dans *Esprit*, juillet 1945, pp. 60-65; G. Maklakoff, *Les écoles ecclésiastiques en U.R.S.S.*, dans *Rythmes du Monde*, 1954, t. II, n° 2, pp. 187-191.

dans l'appréciation de tel ou tel phénomène. Nous croyons cependant que cette méthode nous permettra une compréhension plus profonde de la réalité en ce qui concerne la situation religieuse. Ce sera, en tout cas, une invitation à une réflexion objective dans la charité du Christ.

On peut résumer la position qu'entend avoir le pouvoir soviétique vis-à-vis de la religion de la façon suivante :

a) si l'Eglise, par une activité jugée avoir une influence directe sur le plan politique, entrave le développement ou compromet le maintien des structures communistes de la société, elle doit alors, en tant qu'adversaire politique, être combattue par les moyens politiques;

b) si, cessant toute activité contre-révolutionnaire, elle engage ses fidèles à être des sujets parfaitement loyaux, elle se voit octroyer la liberté du culte garantie par la Constitution (art. 124) : « Afin d'assurer aux citoyens la liberté de conscience, l'Eglise en U.R.S.S. est séparée de l'Etat et l'école de l'Eglise. La liberté de pratiquer les cultes religieux et la liberté de propagande antireligieuse sont reconnues à tous les citoyens. »

Aussi bien, le pouvoir soviétique se considère-t-il comme l'instaurateur de la liberté religieuse. « Ce n'est qu'avec la victoire de la grande révolution socialiste d'octobre qu'a pris fin l'existence d'une Eglise d'Etat et qu'a été établie la liberté de conscience réelle et une authentique tolérance religieuse[2]. » C'est pourquoi, lorsque le pouvoir soviétique prend à l'égard de l'Eglise la seconde des attitudes que nous venons de décrire, — amorcée en 1927, réalisée en germe en 1936, effective pendant la guerre et depuis lors — il n'a pas à modifier les dispositions législatives ou constitutionnelles qui concernent l'Eglise : il lui suffit de les appliquer dans un esprit différent. Pareille attitude ne signifie d'ailleurs nullement une modification des positions fondamentales de la philosophie marxiste. On sait que, dans cette conception, la religion apparaît comme une des formes de la conscience sociale. Elle naît et vit là où les hommes sont impuissants devant les forces de la nature et où les classes exploitées luttent contre les exploiteurs : elle n'est que le reflet du complexe social qui lui a donné naissance et que, dans une causalité réciproque bien connue, elle tend à perpétuer. La conscience religieuse n'est autre chose, aux yeux du marxisme, que la projection dans un au-delà mythique, donc essentiellement d'ordre imaginatif, du rapport maître-esclave. Cette projection est à l'origine de l'idée de Dieu[3]. Elle s'élimine dans une société

2. A. Sokolov, *La religion et l'Eglise en U.R.S.S.*, dans *Grande Encyclopédie soviétique*, volume consacré à l'U.R.S.S. (en russe), Moscou, 1948, col. 1777. Voir ci-après, *Documents*.

3. Voir ci-après, *Documents*.

qui contrôle les forces de la nature et qui a liquidé le joug des classes exploitantes.

Il faut cependant se garder ici d'une vue trop simpliste : la loi du dépérissement de la religion ne joue pas de façon automatique, du seul fait qu'est éliminé le phénomène social dans lequel les marxistes voient l'origine, la *racine sociale*, du phénomène religieux : l'antagonisme des classes. Si, dans la société communiste, la victoire du communisme sur la religion est déjà donnée en principe et en puissance, il faut encore que cette victoire prenne corps dans les institutions, dans les mœurs. La conscience de bien des gens peut encore être en retard sur l'évolution économique et sociale, en ce sens que demeurent chez eux des *survivances* du capitalisme, des habitudes ancestrales qui permettent au passé d'exercer son influence. Le parti a donc à déterminer, en fonction de la situation du moment, l'attitude à prendre pour provoquer le plus rapidement possible la disparition de ces survivances. La propagande antireligieuse est un des éléments essentiels dans cette lutte contre les survivances religieuses : elle doit aider les croyants à éliminer de leur esprit les fausses notions d'origine religieuse concernant la nature et la société humaine; elle est plus efficace que la contrainte qui n'aboutit jamais, proclament désormais les textes soviétiques, qu'à développer le fanatisme.

Ces positions de la philosophie marxiste et sa souplesse dialectique expliquent le cours des événements. Le conflit entre l'Eglise Orthodoxe et le communisme fut au début très rude. Puis, par une politique de loyalisme absolu à l'égard du pouvoir soviétique, l'Eglise Orthodoxe patriarcale obtint, en 1927, comme l'avaient obtenue déjà auparavant quelques unes de ses fractions dissidentes, le droit à l'existence légale de son organisation hiérarchique. L'évolution dans un sens assez favorable des relations entre l'Eglise orthodoxe et le pouvoir soviétique, évolution qui avait marqué les années de guerre et dont le point culminant avait été le rétablissement du patriarcat (élection du patriarche Serge en septembre 1943, puis après sa mort survenue en mai 1944, celle de son successeur, le patriarche Alexis, en février 1945) continua à se développer dans le même sens.

Les mobiles qui avaient amené le pouvoir soviétique à prendre cette attitude plus conciliante étaient, semble-t-il, d'ordre intérieur et extérieur : l'union sacrée qui s'était révélée si nécessaire pendant la guerre ne l'était pas moins pour la période de reconstruction et sous la menace d'une nouvelle guerre. De plus le prestige de l'Eglise orthodoxe russe pouvait être un excellent instrument pour favoriser l'intégration des nations voisines soit à l'Union soviétique, soit à sa sphère d'influence (pays à forte majorité orthodoxe : Serbie, Bulgarie, Roumanie; ou à mino-

rité orthodoxe : Pologne, Pays baltes). Cette normalisation des rapports entre l'Eglise et le pouvoir soviétique, — le mot est employé dans les textes soviétiques, — a eu de nombreuses conséquences.

Dans la population s'est peu à peu imposée l'idée d'une sorte de neutralité de l'Etat à l'égard de la religion : « On constate fréquemment le désir d'adopter à l'égard de la religion une position neutre[4]. » Cette attitude a gagné jusqu'à des membres du parti. Il semble que, ces dernières années, se soit manifestée, jusque chez les dirigeants locaux, une certaine lassitude à l'endroit de la propagande antireligieuse : bien des membres du parti ne voient plus le bien-fondé d'une telle politique et sont assez indifférents à l'égard des opinions religieuses. Très souvent, dans la presse, on remarque qu'on « tolère l'activité religieuse », qu'on « s'y résigne », qu'on a « une attitude conciliante », qu'on « va même jusqu'à soutenir qu'affirmer la nocivité de la religion est une position vieillie dans les circonstances présentes », que « la religion a d'heureuses influences ». Il n'est pas jusqu'à la formule : « l'Eglise est séparée de l'Etat » qui ne soit utilisée pour laisser la religion se développer[5].

« Un grand nombre d'organisations publiques ont cessé ces dernières années de mener une propagande antireligieuse. A l'appui de leur attitude, elles invoquent le fait que le clergé de notre pays a modifié son attitude envers le pouvoir soviétique. Il est naturellement exact que, ces derniers temps et notamment pendant la grande guerre nationale, l'attitude du clergé à l'égard de l'état soviétique a changé. Pendant la guerre, le patriotisme des hommes soviétiques s'est manifesté avec une force particulière. L'ensemble du peuple soviétique pluri-national s'est levé unanimement pour défendre la patrie socialiste. Tenant compte de cela, le clergé s'est également prononcé contre les envahisseurs fascistes. D'où une normalisation des rapports entre l'Église et l'État soviétique. Mais l'attitude de l'Église envers le pouvoir soviétique est une chose et l'essence de la religion, qui a été et sera antiscientifique et profondément hostile à l'idéologie marxiste-léniniste, en est une autre[6]. »

Ce n'est pas que les décisions officielles n'aient pas souvent rappelé la nécessité de la propagande antireligieuse : décret de 1944; création, dès le 7 juillet 1947, de la *Société panunioniste pour la diffusion des connaissances politiques et scientifiques*, qui avait, semble-t-il, pour but de reprendre les objectifs de la défunte *Association des sans-Dieu militants*, disparue en 1940[7];

4. A. Iakovenko, *Le marxisme-léninisme et la religion*, dans *Pravda Vostoka* (en russe) du 29 juin 1950.
5. Voir ci-après, *Documents*.
6. A. Iakovenko, *loc. cit.*
7. Voir ci-après, *Documents*.

rappels constants dans la presse[8]. Mais ces décisions officielles n'ont pas réussi à secouer l'apathie générale. Si peu à peu on s'efforçait de reprendre dans le parti toute la rigueur de la discipline antérieure — tout membre du parti doit être un propagandiste de l'athéisme, — il ne faut sans doute pas exagérer l'influence de ces rappels. Certes, le parti contrôle toutes les manifestations de la vie dans l'Union soviétique, mais contrôle est loin d'être synonyme d'influence : le peuple russe semble avoir acquis par l'expérience une relative imperméabilité à ces procédés. A l'intérieur même du parti, les rappels semblent avoir été assez inefficaces. Aussi bien, l'Eglise a-t-elle continué à tirer profit des libertés, restreintes sans doute mais réelles, dont elle jouissait.

Ainsi s'est opérée ce que journaux et revues soviétiques appellent une « renaissance » religieuse. Dès 1949, des cris d'alarme s'étaient élevés : « La tâche est urgente; même parmi la jeunesse le renouveau religieux existe[9]. » Mais désormais les affirmations de l'emprise du clergé sur la jeunesse sont innombrables. La revue officielle du parti, *Kommounist*, le signale avec insistance et trace même un tableau d'ensemble[10].

En quoi consiste cette renaissance religieuse ? Elle intéresse l'Eglise orthodoxe et les sectes diverses :

a) *L'Eglise orthodoxe.* — Les prêtres exercent une influence réelle sur la jeunesse, c'est un fait assuré, nous venons de le dire. Cette influence s'exerce par la prédication (bien des observateurs soulignent que l'Eglise orthodoxe est devenue une Eglise de la parole), par les cérémonies religieuses (les textes soviétiques parlent constamment de l'attrait des rites, en particulier du mariage religieux). Une analyse des effectifs des séminaires atteste une croissance constante : le séminaire de Léningrad avait une rentrée de 74 élèves en 1946, de 172 en 1950, de 320 en 1952, de 396 en 1953[11]. Les fêtes religieuses attirent des foules considérables (il suffit pour s'en convaincre de lire les comptes rendus de la *Revue du Patriarchat*).

b) *Les sectes.* — Il semble que les sectes gagnent toujours en influence. Sans doute leur structure rend-elle difficile une action directe contre elles : elles sont insaisissables. Une chose parait claire : une sorte de conscience populaire s'est développée : on peut être croyant et participer au développement du

8. A titre d'exemple, voir l'éditorial de la *Literatournaia Gazeta* du 10 septembre 1949 : *Renforcer la propagande des sciences matérialistes* (en russe).
9. N. F. Oleschtchouk, dans *Naouka i Jizn* (Science et Vie), novembre 1949.
10. Voir ci-après, *Documents*.
11. Voir ci-après, *Documents*.

pays. Dans les sectes, on va même jusqu'à affirmer que Jésus est le premier communiste[12].

On comprend que devant ce phénomène, dont l'ampleur demeure difficile à apprécier cependant, le parti ait jugé nécessaire une remise en vigueur de la propagande antireligieuse. La *Pravda* a solennellement annoncé cette reprise; elle n'était pas intervenue de cette façon depuis 1942[13]. Plus récemment, sous la signature de son secrétaire N. Krouschtchev, le *Comité Central* du Parti communiste de l'Union soviétique publiait une *Ordonnance*[14] qui, tout en confirmant la plupart des dispositions de l'article de la *Pravda*, souligne davantage la nécessité de ne pas suspecter le loyalisme des membres de l'Eglise à l'égard du pouvoir et de l'édification socialiste; à ce point qu'on a pu se demander si cette ordonnance n'était pas, à l'égard de l'article de la *Pravda*, plutôt un blâme qu'une confirmation. Il n'en reste pas moins que l'un et l'autre documents insistent sur la nécessité d'une reprise en main de la discipline intérieure du parti et soulignent la nécessité d'enrayer la progression de l'influence religieuse, toujours considérée comme étant, en soi, un obstacle à la construction du socialisme.

Il ne saurait être question d'attaquer l'Eglise pour des motifs politiques : le loyalisme de l'Eglise et des croyants ne le permet pas, et l'Ordonnance du Comité Central est sur ce point catégorique. Il s'agit donc d'attaquer la religion pour elle-même, dans un effort proprement idéologique : la religion étant réactionnaire, par essence, l'Eglise ne peut être qu'un sérieux obstacle à l'instauration concrète du communisme. On s'efforcera donc de développer la prise de conscience de l'homme nouveau au cœur même de son action pour la construction d'un monde communiste; de faire naître, chez les membres du parti tout d'abord mais aussi chez tous les citoyens, le sentiment d'une sorte de trahison à l'égard d'une tâche absolument essentielle : la propagande antireligieuse. Si cette tâche était négligée, c'est

12. Il faudrait dire quelques mots de l'Islam et de l'Église catholique. On sait la place qu'occupe cette dernière, mais surtout le Vatican, dans la propagande antireligieuse du parti communiste. Les attaques contre l'Islam sont également très violentes. On pourra se reporter, pour l'Église catholique, à : A. Wenger, *La propagande antireligieuse en Russie*, dans *Documentation catholique*, 1952, n° 1129-1130; pour l'Islam, à : *L'Islam en U.R.S.S. après 1945*, Notes et Études documentaires, dans *La Documentation française*, Paris, n° 1812, 8 décembre 1953, et V. Monteil, *L'Islam en U.R.S.S.*, dans *Revue des Études islamiques*.

13. *Pravda* du 26 juillet 1954; voir aussi, d'une façon plus développée un article du *Kommounist*, revue officielle du parti, sous la signature S. Khoudiakov, *Questions importantes de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique*, n° 13, septembre 1954, pp. 74-87 (en russe). On en trouvera plus loin d'importants extraits, *Documents*.

14. *Pravda*, 11 novembre 1954. Voir plus loin ce document en traduction intégrale.

l'avenir même du communisme qui serait en jeu. Comme d'ordinaire, on porte une attention spéciale à la jeunesse et même à l'enfance. Un livre de propagande antireligieuse pour enfants vient de paraître sous le titre : *Des ténèbres à la lumière*. Faut-il rapprocher de cet effort la restauration de l'école mixte ? Il est difficile de le dire. Il ne semble pas, en tout cas, que tout ce renouveau de propagande mette directement en question le statut de l'Eglise. La satisfaction exprimée par les autorités ecclésiastiques à la suite de la publication de l'Ordonnance du Comité Central indique assez qu'elles attendent de celle-ci plus d'heureux effets que de fâcheux résultats. Il est certain, tout au moins, que depuis qu'a débuté cette effervescence en faveur d'une reprise de la propagande antireligieuse, aucun symptôme d'une mise en difficulté de l'Eglise ne s'est manifesté. La publication de la *Revue du Patriarchat* s'est même sensiblement améliorée : meilleure présentation, nombre de pages de chaque numéro porté de 64 à 80; nombre croissant d'articles d'intérêt proprement religieux. Les mobiles qui ont inspiré cette curieuse sorte d' « union sacrée » sont toujours valables : défense de la paix, extension d'influence sur les pays voisins, détente internationale. Ce dernier point expliquerait la faveur dont semblent jouir actuellement les baptistes, dont les liens avec les pays anglo-saxons sont plus nombreux et plus étroits que ceux de l'Eglise orthodoxe. C'est ainsi que le Dr Tonley Lord, président de l'*Alliance Baptiste Mondiale*, le Dr Walter Lewis, secrétaire adjoint de cette Alliance et le Dr E. Payne, secrétaire général de l'*Union des Baptistes de Grande-Bretagne et d'Irlande*, ont été invités à visiter les communautés baptistes de l'Union soviétique.

L'avenir montrera si les efforts tentés pour faire revivre la propagande antireligieuse auront plus de succès que les précédents. Ces efforts eux-mêmes témoignent d'une crise profonde dans la mise en œuvre d'une telle propagande. Non seulement crise d'effectifs, gagnés par la routine et l'indifférence, mais crise de méthode : les arguments paraissent usés et manquent d'efficacité. C'est la qualité même de la propagande qui est mise en question, mais la tentative faite pour la renouveler ne peut manquer de se heurter à des difficultés objectives. Il parait bien certain que l'attitude loyaliste de l'Eglise à l'égard du pouvoir a porté un coup sérieux à la théorie de l'*essence de classe* de la religion. Non seulement les militants de base sont déconcertés par les hommages rendus à l'Eglise et les hautes distinctions accordées à ses prélats les plus en vue, mais les documents eux-mêmes trahissent un réel embarras à cet égard. On semble vouloir faire fond davantage désormais sur le prétendu caractère anti-scientifique de la religion. Mais l'argument n'a pas non plus de valeur objective. La réalité ne peut manquer de se révéler plus forte, ici aussi, que les théories préfabriquées.

Il ne faudrait certes pas minimiser l'immense travail de déchristianisation opéré dans l'Union soviétique depuis l'avènement du pouvoir actuel et il demeure inquiétant de constater que ce pouvoir n'a pas renoncé à son projet d'éliminer toute foi religieuse du territoire auquel il commande. Mais il est réconfortant de prendre acte que dans cette entreprise les résultats sont loin de répondre à l'importance des moyens mis en œuvre. L'ordonnance du Comité Central du Parti récemment publiée marque certainement un jalon dans le redoutable affrontement du matérialisme marxiste et de la foi chrétienne auquel nous assistons depuis bientôt quarante ans. Son trait le plus notable est qu'elle confirme à l'Église la mesure de liberté dont elle a recouvré l'usage. Cela n'est pas de mauvais augure.

M.-J. Le Guillou, O.P.

DOCUMENTS

A l'appui de l'article précédent, nous publions ici, à titre documentaire, quelques extraits de la presse soviétique relatifs à la situation religieuse en U. R. S. S.

Nous citerons d'abord quelques passages témoignant à la fois d'une recrudescence du sentiment religieux dans la population et jusque parmi les adhérents du Komsomol (= Association de la Jeunesse communiste), *et d'un manque croissant d'intérêt pour la propagande antireligieuse de la part des membres du parti.*

Nous terminons par les documents principaux relatifs à la récente gieuse soviétique qui permettront d'apprécier, en même temps que ses orientations fondamentales, son niveau « scientifique ». Il est difficile de dire si les critiques faites aujourd'hui à l'endroit de la propagande antireligieuse en raison de son bas niveau scientifique visent des passages analogues à ceux que nous citons ou si, au contraire, ceux-ci peuvent continuer à être tenus pour des modèles du genre. Tant demeure imprécise l'idée que l'on se fait, dans ces milieux, des exigences d'une science authentique dans ce domaine.

Nous terminerons par les documents principaux relatifs à la récente « remise en place » de la propagande antireligieuse de la part des autorités du Parti.

I. — Recrudescence du sentiment religieux et lassitude de la propagande antireligieuse

« *L'amulette* »

Une journaliste, en visite chez des amis, découvre par hasard que la petite Varia, âgée de seize ans, porte sur elle une petite icône. Elle essaie de lui faire prendre conscience de ce qu'elle estime être un non-sens dans cette attitude. L'enfant, pour se défendre, dit que c'est une « amulette » :

Varia, intimidée, se tait. J'en profite pour raconter.

— J'habite rue de la Grande-Horde, à côté d'une église. Avant Pâques, devant mes fenêtres, passaient des petites vieilles avec de petits paquets qu'elles portaient à bénir, des koulitchs et des paschas. Mais ce qui est le plus important, elles n'y allaient pas seules, mais avec les petits enfants. Et les petits enfants portaient aussi avec fierté et solennité de petits paquets, ornés de fleurs en papier. Ainsi donc, hier, ils ont

fêté Pâques sous la direction des grands'mères et demain ils fêteront le 1er mai. Comment cela est-il possible ?

Certaines portes, même lorsqu'elles sont absolument closes, laissent, on ne sait comment, passer le son. La porte de la cuisine s'ouvre et la tante apparaît sur le seuil. Elle est majestueuse et sévère.

— *Il y a tout simplement des gens qui sont capables de garder les deux choses à la fois.* Voyons, par exemple, ne fût-ce que chez nous. Nous nous sommes rendus aux matines de Pâques, moi, ma sœur, la mère de Barbe, et puis elle, Barbe.

— Tante!

Les oreilles de Varia brûlent comme si on les lui avait tirées.

— Maman y est allée parce que, dans cette église, chantent des artistes, je ne sais si c'est de l'opéra ou des chansonniers... Je ne sais pas exactement.

— Bien sûr, cela, c'est très intéressant, dis-je. Ta maman est allée à l'église pour écouter des artistes de l'opéra, mais...

— Attendez un peu, dit la tante sévèrement. Après la messe, nous avons festoyé. Son père, comme vous le savez, est un homme du parti, mais lui aussi a mangé avec plaisir du koulitch et de la pascha bénits.

— Tante, s'exclame plaintivement Varia. Papa a mangé, mais il riait.

— Avec attendrissement, Varia, avec attendrissement. Moi, chérie, je remarque tout, bien que je sois vieille. Il a même dit : Quelle belle tradition. Je me souviens de mon enfance misérable : alors un morceau de koulitch et un œuf en couleur marquaient réellement cette fête de lumière. Et maintenant, disait-il, grâce à dieu...

— Il n'a pas dit : grâce à dieu, dit Varia en gémissant.

— Ne mens pas, Varia. Il l'a dit. Grâce à dieu, disait-il, nous avons maintenant assez de tout. La table est pleine. Ce n'est pas non plus un péché de rendre honneur à l'ancienne tradition et d'accueillir le 1er mai comme il sied.

Pour ce qui est du 1er mai, tout est déjà prêt, le cochon de lait, le pied de veau et toutes sortes de bouteilles, de sorte que, si vous le désirez, nous vous invitons de bon cœur.

Je me lève et je prends congé.

— Vous auriez pu attendre papa et maman, dit Varia, et tout en craignant que je ne reste, elle demande : que dois-je leur transmettre?

— *Que leur transmettre? Oui, que faut-il leur transmettre? « Le Christ est ressuscité », ou « Bons souhaits de 1er mai? »*

— Écoute, Varia. Dis à ton papa et à ta maman que très certainement je viendrai chez eux après les fêtes. Il faut que nous parlions de certaines choses.

— De l'amulette? demanda Varia attristée.

Et rapidement elle ouvre la porte, probablement pour que je m'en aille plus vite.

J'entends la tante restée seule dans la pièce soupirer profondément.

Les parents sont des fonctionnaires en vue, la petite fille est une élève de choc, et voyez donc un peu : d'où est venue cette amulette?

Serait-ce qu'on n'ait pas conscience de ce qu'on fait ? Et comment n'en aurait-on pas conscience[1] ?

Le diacre fonctionnaire

Il y a quatre ans se présenta à la Section de numismatique du musée de l'Ermitage un nouveau fonctionnaire, philologue iranisant, diplômé de l'Université d'État de Léningrad, Michel Aleksiéévitch D. Celui-ci réussit à gagner la confiance des organisations sociales de l'Ermitage. On décida de présenter sa candidature au poste de président du comité syndical. Or, voilà que la veille même de la réunion où des rapports devaient être présentés, suivis des élections, le directeur de l'Ermitage fut appelé par téléphone :

— Le diacre D. travaille-t-il chez vous ? lui demanda-t-on.

— Comment ?

La conversation qui suivit avec Michel D. enrichit considérablement l'idée que la collectivité se faisait du travail de celui-ci. Il se trouva qu'il n'était collaborateur scientifique militant qu'aux heures de bureau, de dix à six heures. Ensuite, de six à huit heures, il cumulait la charge de diacre à la cathédrale; les devoirs inhérents à cette fonction l'amenaient à prendre part régulièrement aux cérémonies religieuses. Il profitait même de ses connaissances en langues orientales pour exécuter les commandes du clergé en traduisant les textes des écrits des saints Pères et des prières.

Un fait analogue à l'Institut d'obstétrique et de gynécologie. Le parti chargea Benjamin Vassiliévitch B. B., candidat ès sciences biologiques et président du comité syndical de faire la présentation de la propagande antireligieuse. Il était spécialiste physiologue, membre du parti depuis 1942. Après de nombreuses hésitations, il refusa catégoriquement, en disant : « Je ne puis pas me livrer à la propagande de l'athéisme scientifique, étant moi-même croyant[2]. »

L'attrait du mariage religieux

A Staro-Marievka, territoire de Stavropol, des membres du komsomol ont pris part à un mariage religieux. Le journal de l'Association, Komsomolskaïa Pravda, *s'indigne :*

On se demande : comment a-t-il pu se faire, qu'un groupe de membres du komsomol du centre de rayon se soit rendu à l'église ? Ce qui s'est produit récemment à Staro-Marievka est avant tout le résultat d'une attitude incorrecte de légèreté, de manque de principes envers les problèmes de l'activité idéologique de la part des organisations de rayon du komsomol et surtout des comités de rayon du komsomol. Les fonctionnaires de ce comité considèrent que les mesures administratives sont le moyen le plus efficace de lutte contre les survivances du passé, contre la

1. Barba Karbovskaïa, *L'amulette*, dans *Krokodil*, 10 mai 1954.
2. *Komsomolskaïa Pravda*, 9 juillet 1954.

religion. En approuvant dans leur séance de bureau les décisions des organisations de base qui examinèrent les dossiers personnels des komsomoliennes qui avaient pris part aux rites religieux, les fonctionnaires du komsomol n'ont pas remarqué que ces décisions ne contiennent pas un mot aux sujets des mesures éducatives que doivent adopter les organisations du komsomol pour que pareil cas ne se reproduise pas à l'avenir.

On aurait pu s'attendre à ce que le comité de rayon dans ses résolutions rectifiât cette erreur; signalât aux organisations du komsomol la nécessité de faire une propagande systématique des connaissances de sciences naturelles pour la jeunesse. Mais il n'y a rien de tout cela dans les résolutions de bureau du comité de rayon. Elles sont toutes écrites comme si elles avaient été faites sur le même modèle. « Pour avoir pris part à un rite religieux, la komsomolienne Maria Zadova, la komsomolienne Xenia Doulceva, doivent être exclues du komsomol »... « Un blâme sévère a été infligé à la komsomolienne Lydia Popova. » Il y a simple énumération des faits sans conclusion aucune.

Ce n'est pas là un effet du hasard. Le comité de rayon du komsomol de Staro-Marievka estime que ce n'est pas son affaire d'organiser la propagande antireligieuse et celle des sciences naturelles. Durant toute l'année, ni le groupe des conférences, ni les fonctionnaires de cadre, ni les membres du comité du komsomol n'ont eu dans le rayon une seule conférence, un seul rapport sur les problèmes antireligieux et ceux des sciences naturelles.

Le comité de rayon n'utilise pas, pour former la conception matérialiste de la jeunesse, les conférences imprimées et les brochures populaires qui existent dans les clubs ruraux, les isbas de lecture et les bibliothèques.

Plus de cinquante brochures de ce genre se trouvaient sur les rayons de la bibliothèque du soviet rural de Nadéjdinsk. Il y en avait parmi elles qui traitaient de sujets aussi intéressants que : *Y a-t-il eu un commencement et y aura-t-il une fin du monde? — Comment s'est formé l'univers. — L'origine de la vie sur la terre. — Les phénomènes célestes extraordinaires. — Les préjugés religieux et leur origine*, et bien d'autres. Nous demandons à Anna Komarova, directrice de la bibliothèque : Pourquoi ces brochures sont-elles couvertes de poussière?...

— Mais personne ne les prend, répond impassible Komarova.

— Avez-vous essayé, ne fût-ce au moins qu'une fois, de les apporter dans les campements de travail, dans les champs, dans les maisons du kolkhoze?

— Non, je n'ai point pensé à cela.

L'entretien montre que la camarade Komarova ne les a pas lues elle-même. Plus d'une fois les fonctionnaires du comité de rayon du komsomol ont rendu visite à Komarova dans la bibliothèque, mais pas un d'entre eux n'a soufflé mot à la bibliothécaire de la manière de faire de la propagande d'ouvrages de sciences naturelles parmi la population.

La propagande des connaissances naturelles et scientifiques parmi la jeunesse, la formation d'une conception matérialiste du monde et d'avant-garde dans la génération qui grandit, la lutte contre les préjugés de toute espèce, superstition et religion, est un secteur important de l'activité

d'éducation communiste de la jeunesse. Les fonctionnaires du comité de rayon du komsomol de Staro-Marievka ont oublié cela. A présent, ils en récoltent les fruits amers[3].

A la veille d'un Congrès des Jeunesses communistes, l'écrivain Lev Ochanine s'est adressé aux délégués, les provoquant à un examen de conscience :

« Que dire des préjugés religieux et de la superstition ? Il n'y a pas longtemps, j'ai fait une conférence à l'Institut pédagogique de Vladimir. J'ai parlé, entre autres, des cas de mariages religieux de la part des komsomols et j'ai lu ma nouvelle chanson sur le mariage komsomolien. Chanson et conférence furent chaleureusement accueillies par l'auditoire. Mais après mon intervention on se rendit compte que celle-ci avait été comprise comme une critique à l'adresse de l'Institut. Il se trouva, en effet, que récemment une étudiante du komsomol, de quatrième année, venait de se marier religieusement avec un étudiant de cinquième année de l'Institut de chimie de Moscou. Il s'ensuivit une vive discussion : qui était coupable dans le cas ? Comment les membres du komsomol devaient-ils se comporter vis-à-vis de cette jeune fille ? La première conclusion fut qu'un jeune homme ou une jeune fille de cette espèce, qui avaient accepté extérieurement le règlement du komsomol, ou même l'avaient appris par cœur, ne l'avaient cependant pas accepté de tout leur cœur et n'avaient pas partagé dans tout leur être sa profonde vérité humaine. D'autre part, l'organisation du komsomol n'avait pas su préparer ces jeunes à la vie : elle ne leur avait pas appris à penser et à affirmer leurs convictions.

En Union soviétique, chacun est libre de croire en Dieu ou de n'y pas croire. Mais, dans la Constitution, est inscrite aussi la liberté de propagande antireligieuse. Or, ces derniers temps, les organisations du komsomol, on ne sait pourquoi, ont oublié un de leurs principes : ils ont cessé de faire de la propagande antireligieuse. Et dans ce même temps, nous savons que la propagande religieuse continue dans notre pays.

Qui d'entre nous n'a pas rencontré une de ces petites vieilles qui viennent frapper, quand tombe le soir, à l'une ou à l'autre porte d'une maison du kolkhoze, demandant l'hospitalité pour la nuit ? Avec quelle maîtrise elles savent raconter la vie des saints, parler de la sainteté du mariage religieux et de beaucoup d'autres choses. A quoi, bien souvent, par la faute de son impréparation, telle jeune fille du komsomol ne sait que répondre : Dieu n'existe pas.

Ici encore on peut formuler une conclusion. Le mariage religieux a derrière lui des siècles. Des artistes de talent ont décoré les églises; d'excellents musiciens ont composé des chants religieux. L'église habille la fiancée d'un blanc de neige; elle lui parle de la fidélité de l'amour. Que n'a-t-on pas imaginé pour la cérémonie du mariage religieux ! Mais nous qui rejetons ce qui est de l'ancien temps, nous qui créons et donnons vie à ce qui est nouveau, nous n'avons pas songé à construire de beaux

3. A. Piatounine, *L'affaire de Staro-Marievka*, dans *Komsomolskaia Pravda*, 28 novembre 1953.

Zags[4], sur les plans des meilleurs architectes (Zags — comme le nom lui-même est peu intéressant !). Nous, poètes et compositeurs, nous avons créé peu de chants émouvants pour les mariages. Nous aurions pu rendre plus belle, plus originale, plus joyeuse, la fête même du mariage.

Camarades délégués, à votre Congrès se pose la question de l'obligation, pour le komsomol, de faire un travail sérieux et intelligent d'action antireligieuse parmi la jeunesse[5].

L'attrait du chant religieux et de la prédication

(Dans le village de Sviatitsy) il y a une église orthodoxe... le prêtre est aidé par un marguillier et un conseil paroissial, tandis que les militants actifs du club sont un ou deux et c'est tout. A l'église, il y a un chœur excellent; au club il n'y a d'autre instrument de musique qu'une guitare cassée... Le prêtre une fois, quelquefois même deux fois par semaine, fait une prédication à ses ouailles, tandis que les propagandistes n'ont pas présenté une seule conférence sur les thèmes antireligieux dans ces derniers temps[6].

Récemment, la rédaction (de la Jeune Garde, organe du komsomol de Molotov) eut l'idée de partir en guerre contre les préjugés religieux. Eh quoi ! n'est-ce pas là une nécessité ? Il est clair que les préjugés religieux ont encore une existence solide dans la conscience de beaucoup de jeunes. Aussi faut-il publier des leçons sur le thèmes athéistico-scientifiques, faire connaître l'expérience du travail des propagandistes komsomols, démontrer la nocivité des préjugés religieux. Le journal n'a accompli aucune de ces trois tâches. » Dans la chronique « Dans la fumée des encensoirs », l'auteur A. Sokolov, avec un enthousiasme joyeux, annonce. « Oui, les nuages de fumée des encensoirs flottent sur la région de Koungoursk, ils obscurcissent et empoisonnent la conscience de la jeunesse. Comme un appel, sonnent les cloches des églises. »

L'auteur de la chronique s'est résolu à montrer que les prêtres font auprès de la jeunesse un travail bien plus intéressant et bien plus fructueux que les organisations des komsomols. « Les ecclésiastiques, affirme l'auteur, prononcent leurs sermons avec passion, avec conviction, et enfin sans regarder furtivement des notes. Beaucoup de jeunes vont à l'église de Koungoursk, par exemple, entendre avec quelle éloquence parle le pope Bartov. A la tribune, les rapporteurs du komsomol, eux, marmonnent avec nonchalance une leçon très longue, sans pouvoir quitter des yeux un texte qui leur a été préparé par un autre. »

N'est-il pas clair que cette chronique, qui défigure la réalité, a fait plus de mal que de bien[7] ?

4. Zags = abréviation d'usage courant pour désigner les bureaux de l'état civil.

5. L. Ochanine, *Entraîner les cœurs des membres du komsomol*, dans *Litératournaïa Gazeta*, 18 mars 1954.

6. Chatounovsky, *Le mauvais œil*, dans *Komsomolskaïa Pravda*, 18 décembre 1953.

7. *Komsomolskaïa Pravda*, 5 juin 1954.

Le statut légal de l'Église et l'attitude vis-à-vis de la religion

La position relativement favorable faite à l'Église orthodoxe depuis plusieurs années en raison de son loyalisme politique semble avoir décontenancé les militants du parti : la paix faite avec l'Église n'entraîne-t-elle pas logiquement la paix avec la religion? Ce thème est fréquemment abordé :

On se demande parfois : la nocivité de la religion, n'est-ce pas une position vieillie dans les circonstances présentes? C'est qu'en effet l'église occupe chez nous une position pleinement loyaliste à l'égard de l'instauration du communisme; les personnalités les plus en vue de l'église orthodoxe sont toutes d'ardents lutteurs pour la paix. L'heure n'est-elle pas venue de changer d'attitude vis à vis de la religion, et de ne plus la considérer comme une idéologie réactionnaire? Il est vrai que, pour exécuter la volonté des croyants soviétiques et par devoir civique, les personnalités de l'église orthodoxe interviennent pour la paix. Il est vrai aussi que l'église orthodoxe dans le temps présent a des relations pleinement loyales envers la construction socialiste. Tout cela grandit le prestige de l'église orthodoxe aux yeux des croyants. Pourtant la religion demeure la religion. Toutes ses déclarations et toutes ses prédications tendent à une seule et même chose : la vie passagère d'ici-bas est vaine et de nulle valeur en comparaison du paradis céleste éternel. L'église orthodoxe a changé son attitude par rapport au gouvernement soviétique, non grâce à la religion, non parce que la religion aurait changé et cessé d'être une idéologie réactionnaire. Mais après que dans notre pays les classes exploitantes furent liquidées et que fut réalisée l'unité morale et politique du régime soviétique, l'église s'est vue privée de l'appui auquel elle aurait pu lier ses espoirs en la restauration du capitalisme et il ne s'est trouvé personne parmi les citoyens soviétiques qui aurait accepté de la part de l'église une attitude de méfiance à l'égard du pouvoir soviétique.

Le gouvernement soviétique, en dépit des calomnies de la bourgeoisie mondiale, n'a jamais limité ni persécuté l'activité de l'église, pour autant que l'église s'en est tenue à l'exercice du culte religieux. Dès les origines, cette politique a fait la satisfaction de la fraction la plus éclairée et la plus honorable du clergé, et a permis, dès l'instauration du régime soviétique, des relations loyales entre l'église et le gouvernement. Quant à la lutte que le gouvernement soviétique se vit obligé de mener contre les ecclésiastiques, aux premières années du régime et pendant la période de construction du socialisme, c'est là une toute autre affaire. En cela, le gouvernement les a attaqués, non comme des ministres de l'église, mais comme des ennemis du peuple soviétique, comme des contre-révolutionnaires en soutane, rangés aux côtés des Russes blancs et des koulaks, les armes à la main, contre le pouvoir soviétique et l'instauration du socialisme.

De la sorte, le changement d'attitude des ministres de l'église par rapport au gouvernement s'est produit indépendamment de la religion. La religion elle-même a été et demeure une idéologie réactionnaire. Les ministres de l'église, pour autant qu'ils prêchent la foi en dieu, font une

mauvaise action, sèment dans la conscience des croyants des représentations d'ignorance et, bon gré mal gré, s'opposent à la cause du socialisme[8].

Le succès des sectes diverses

Le réveil du sentiment religieux ne se fait pas uniquement dans le cadre de l'Église Orthodoxe; il se fait aussi au profit des sectes diverses, favorisé par leur caractère plus ou moins clandestin.

Au cours de l'année dernière, la secte des adventistes du septième jour qui agit à Gorky a accueilli dans ses rangs cinq jeunes gens en âge de faire partie du komsomol; cette année elle en a recruté dix-huit.

En outre, les baptistes ont entraîné dans leur secte quinze jeunes gens et jeunes filles, tandis que les comités du komsomol demeuraient indifférents au destin de ces jeunes gens.

Il y a de cela quelques années, les baptistes commencèrent à mettre dans une inquiétude mélancolique un jeune ouvrier de l'atelier de dolomite de l'usine métallurgique de Vyksoun, membre du komsomol, Ivan K. Il y avait d'une part l'organisation du komsomol, de l'autre, les baptistes. Cette compétition idéologique pour le sort du jeune ouvrier fut gagnée non par l'organisation du komsomol mais par le prédicant baptiste. Ivan se précipita au comité du komsomol et rendit son billet de membre. Qu'est-il devenu, comment vit-il maintenant? Personne n'est capable de le dire[9].

Un épisode pris sur le vif, dont il est difficile de dire cependant si la recherche de la forme littéraire du récit n'en a pas forcé un peu les détails :

Un matin de dimanche, sur une des rues du village de Kolodnia trois femmes apparurent : elles ne ressemblaient pas à ces travailleuses qui se pressent d'un air soucieux vers leur travail. Étrange paraissait leur allure. Le fichu descendu très bas sur le front, mains serrées contre la poitrine, une allure furtive.

Les femmes passèrent hâtivement devant moi, sans tourner la tête, sans détourner leur regard fixe et, s'arrêtant devant une des petites maisons, disparurent derrière la porte.

— Qui habite cette maison? demandai-je à une jeune fille qui allait chercher de l'eau.

— Mais entrez vous-même et regardez, ricana-t--elle sans bienveillance, et, faisant sonner les seaux contre la barre, elle descendit chercher de l'eau.

J'ai ouvert la porte. Avec une bouffée d'air renfermé, dans l'entrée

8. Kolonitzky, *Morale communiste et morale religieuse*, cité par A. Wenger, *La propagande antireligieuse en Russie*, dans *Documentation catholique*, n° 1129-1130.

9. Chatounovsky, *art. cité*. Sur les sectes voir également : S. Khoudiakov, *Des sectes*, dans *Molodoï Kommounist*, 1953, n° 8; N. Cherdakov, M. Chaline, *De l'élimination des préjugés religieux*, dans *Molodoï Kommounist*, 1954, n° 1; *Les Clubs ruraux aujourd'hui*, dans *Komsomolskaia Pravda*, 3 mars 1954.

froide, pénétra un morne chant. La petite isba était pleine de gens, assis en rangs serrés. Un passage étroit menait à une chaire recouverte d'un tissu jaune. Quelque part, dans un coin, caché par la masse de la foule, jouait tristement un harmonium. Pour la plupart les gens qui étaient là étaient vieux, et leur voix sonnait en sourdine dans l'air épais.

Mais voici que dans le chœur, retentit une voix forte et perçante. Je regardai vers le coin rouge et je vis une jeune fille au visage rond, sans sourcils, et brillant de chaleur. En dépit des larmes qui coulaient sur les joues de cette femme, tout son visage était marqué de ruse et de méchanceté, ce qui ne répondait nullement aux paroles de la chanson qu'elle chantait, une chanson qui parlait de son âme insensible aux tentations du monde et à la haine. Une autre jeune femme également, habillée d'un sombre vêtement, cachait son visage dans ses mains. De temps en temps, elle poussait un cri hystérique, relevait la tête, regardait les murs, où étaient suspendus des textes religieux brodés sur des toiles, et sombrait de nouveau dans l'immobilité.

De temps en temps, du milieu du chœur des femmes se détachaient des voix masculines. Quelques jeunes gens étaient installés du côté de la fenêtre : de temps à autre, ils échangeaient des paroles, riaient discrètement, mais lorsque le maître du chœur, une jeune fille, pas très grande, en robe de laine rouge, s'approchait de la chaire, tous écoutaient la note et entonnaient une mélodie monotone. Les chants se succédaient : l'atmosphère de la pièce vous faisait tourner la tête. Tout à coup, tandis qu'un souffle d'air frais pénétrait dans la pièce, il y eut un mouvement parmi les gens : Je regardai vers la porte; sur le seuil, se tenait un jeune homme, en vareuse sportive; dans une de ses poches brillait l'agrafe métallique d'un stylo. D'un geste habitué, il rajusta une mèche de cheveux blonds, se lissa les sourcils et, après avoir soufflé sur son peigne, le fourra dans la poche arrière de son pantalon.

Son aspect extérieur ne le distinguait en rien des milliers d'autres jeunes hommes que l'on rencontre dans les usines, dans les organisations et dans les salles de cours d'étudiants. Une chose était incompréhensible : que venait-il faire dans cette isba étouffante?

Peut-être était-il venu pour parler de la grande vie qui bouillonne hors des murs de cette chaumière? Pour libérer les gens de l'esclavage des superstitions et des préjugés?

Le jeune homme se dirigea vers la chaire, monta sur la plate-forme, et...

Non, il ne parla pas de la joie du travail. Levant les yeux vers le plafond, d'une voix douce, onctueuse, il prononça :

— Chers frères et sœurs! Que la grâce s'accroisse dans vos cœurs!

Tous se levèrent de leur place puis, tombant à genoux, et inclinant la tête, ils écoutèrent les paroles peu claires du prédicateur, pleines d'allusions, de promesses imprécises, relatives à une espèce de grâce qui visite ceux qui sont dignes. Ils connaissait fort bien, c'est évident, les faiblesses de ceux qui étaient réunis dans la chaumière.

Le prédicateur appelait les gens qui le regardaient avec confiance à une passivité, à une faiblesse de volonté dégradante pour la dignité humaine. Si l'on réfléchit au sens immédiat de son discours, il prêchait de

ne pas s'opposer au mal, insistait sur le fait que l'homme doit s'écarter de la vie, de tout ce qui l'entoure, des intérêts généraux, du groupe dont il fait partie et où il travaille et même il engageait à prier pour les ennemis.

— Rejetez toutes les inquiétudes terrestres; tous vos soucis, le Seigneur les a pris sur lui.

La prière se prolongea pendant deux heures. L'atmosphère de la chaumière s'épaissit, devint grise. Une petite fille enveloppée dans un châle commença à pleurer et on l'emporta dans l'entrée. Un vieillard à la barbe rare respirait lourdement, saisissant l'air avec sa bouche à la manière des poissons. Une femme toute ridée assise à l'entrée s'appuya d'un geste fatigué au chambranle de la porte.

Tout ce tableau de démoralisation suscitait écœurement et colère. Et la question suivante vous poursuivait sans cesse :

— Qui est ce jeune homme? Est-il possible que ce prédicateur, ce jeune homme, ait grandi et vécu au milieu de nous, ait fait ses études dans une école soviétique?

— Oui, et même dans une école technique, m'a répondu ma voisine. Notre André est constructeur technique.

En sortant de la chaumière, j'ai profondément respiré l'air frais et froid. Tout ce que j'avais vu m'apparut comme un rêve lourd surnageant d'un lointain passé.

— Vous voulez écrire un article sur lui dans le journal?

Le secrétaire de l'organisation du parti du trust « Le bois de Smolensk », le camarade Sidorenko, qui est également le chef du département des cadres, mit devant soi le dossier personnel de l'ingénieur en chef du département des grosses constructions, André S.

— Eh bien, c'est un garçon qui n'est pas mal. Vingt-six ans. Le plus jeune spécialiste de notre collectif. Actif, sociable, politiquement évolué. Sa biographie est bonne. D'origine paysanne. A terminé l'institut technique des travaux publics en 1948, et, un an après, il est entré chez nous. Vous savez vous-même que nous ne permettons pas aux cadres de se scléroser. Nous faisons grandir les gens. Lui-même récemment a reçu de l'avancement.

Le camarade Sidorenko feuillette le dossier personnel d'André S. et continue :

— Du point de vue social, tout semble en ordre. Il suit les cours du séminaire pour l'étude des sources de première main des sciences, donne au groupe des informations politiques, accomplit des missions.

— Ah, il suit les cours du séminaire?

— Et ce n'est pas sa première année. Et si vous voyez quels magnifiques exposés il fait. Nous le donnons en exemple aux autres. Il est très consciencieux.

Un doute s'insinue malgré soi : « Peut-être travaille ici un homonyme du bigot de Kolodnia. » Une telle duplicité est-elle possible? Là-bas à Kolodnia, il sème l'obscurantisme et appelle à la passivité; ici, il

inscrit avec soin dans un cahier les principes de la science matérialiste, informe ses collègues du succès de notre construction, des résultats de notre culture, de la lutte des peuples pour la paix.

J'ai commencé à poser des questions plus détaillées sur le caractère de S., sur ses habitudes, sur ses relations avec ses camarades.

Le camarade Sidorenko appela à son aide le directeur du séminaire, dont S. suivait les cours et l'ancien secrétaire de l'organisation du parti du trust. Eux aussi parlent des exposés de S., aussi précis et propres que lui-même. Ils avaient même une fois parlé avec lui de son entrée au komsomol. Il n'avait pas refusé, mais comme s'il réfléchissait, il avait prononcé :

— C'est une question sérieuse, il faut y réfléchir. Il est possible que je lui donne une solution positive.

Cette réponse circonstanciée avait plu aux dirigeants de l'organisation du parti du trust. Pourtant, ils n'avaient jamais repris les pourparlers pour son entrée au komsomol. Justement le bruit avait couru ces dernières années dans le trust que S. était membre d'une secte. — Peut-être S. est-il effectivement membre d'une secte ? ai-je demandé. — Tous, et le secrétaire du parti du bureau de trust et son prédécesseur à ce poste, et le chef du cercle se sont mis à sourire avec bienveillance.

— Mais non, que dites-vous là ? Même s'il y avait subi une influence de cette sorte, l'école, l'école technique, toute notre activité, c'est bien sûr, l'auraient il y a belle lurette rééduqué. Il faudrait que vous fassiez sa connaissance. Quel dommage qu'il ne soit pas ici. Regardez au moins sa photographie.

J'ai jeté un regard sur la table. Il y avait là la photographie du prédicateur de Kolodnia.

Un homme à double fond. Où est-il le plus hypocrite ? Là-bas, dans la maison de prière, entortillant les gens dans les toiles d'araignées du mensonge et de l'obscurantisme ou bien dans le collectif des travailleurs d'une organisation soviétique, en contredisant ses propres prédications hypocrites par les arguments de la doctrine matérialiste ?

Qu'est-ce qui a tellement étonné les dirigeants des organisations sociales du trust lorsqu'ils ont appris le vrai visage de S. ? Est-ce son hypocrisie ou leur propre myopie ? Pendant cinq ans, en vivant à côté de ces gens, cet homme à visage double et obscurantiste, mène son vil double jeu, et les militants du parti sourient avec bienveillance, se contentant de contempler ses rapports et ses enquêtes.

Pourquoi la nouvelle d'une autre vie de S., inconnue d'eux, ne les a-t-elle pas inquiétés ? Ont-ils oublié que leur devoir est de lutter contre les survivances du passé, ces mêmes survivances dont se repaît S. en grimpant dans la chaire de Kolodnia.

S'en remettant à la force puissante de notre structure sociale ils se sont endormis dans leur cabinet de travail [10].

10. Chapochnikov, *Le prédicant de Kolodnia*, dans *Komsomolskaia Pravda*, 4 février 1954.

II. — Points de vue marxistes sur la religion

A titre d'exemple nous reproduirons d'abord quelques extraits de la Grande Encyclopédie Soviétique (*2e édit. Moscou, 1948 et suiv.*). *Nous citerons ensuite une appréciation de la morale chrétienne, quelques réflexions sur la liberté de conscience, sur le rôle joué par le christianisme dans l'histoire de la Russie, enfin une interprétation marxiste des grandes hérésies.*

a) *Quelques notions religieuses fondamentales*

Dieu. — Être mythique, fruit de l'imagination, notion de base de toute conception religieuse du monde. La foi en dieu est le dogme principal de la religion. Les représentations religieuses font de dieu un être surnaturel, tout-puissant, la force suprême, immatérielle, qui a créé l'univers, qui lui a donné une organisation précise et qui le régit, la force qui détermine le destin de chaque homme et de l'ensemble de l'humanité. Les idées religieuses sont nées chez les hommes primitifs, en tant que résultat de leur impuissance devant les forces de la nature, les puissances extérieures de la nature qui dominaient les hommes primitifs, se reflétant dans leur conscience sous une forme fantastique, comme des êtres surnaturels régissant ces phénomènes et apportant aux hommes tantôt bien et bonheur, tantôt malheurs et catastrophes; à la naissance de la société de classes et d'exploitation, la religion a été le reflet des forces d'oppression sociale (« les dieux acquièrent alors également des attributs sociaux et deviennent les représentants des forces historiques » Engels, *Anti-Duhring* 1950, p. 299). Ainsi dieu n'est pas cet être tout immatériel qu'affirment les prédicateurs religieux, mais « un complexe d'idées nées de l'absurde oppression de l'homme par la nature et la classe sociale, idées qui rendent définitive cette oppression et endorment la lutte des classes » (Lénine, *Œuvres*, 3e éd., t. XVII, p. 85).

La forme initiale de la foi en dieu a été l'animisme (cf. ce mot), la foi dans les esprits (avant tout des esprits des ancêtres défunts, et en général également la spiritualisation des forces et des phénomènes de la nature). Une des formes de l'animisme est le fétichisme, déification des objets inanimés; un vestige du fétichisme se trouve dans la représentation de dieu qui se pratique jusqu'à nos jours sous forme d'icônes, de statues, etc., ainsi que les reliques des saints. Le culte de ancêtres a mené à une représentation concernant les dieux familiaux des tribus. C'est ainsi qu'est né le polythéisme. Ensuite, avec la constitution de grands ensembles étatiques, et tout particulièrement avec la forme monarchique de gouvernement, la représentation d'un dieu unique a pris corps, comme roi des cieux (cf. *Monothéisme*). « Le dieu unique, écrit Engels, n'aurait jamais été conçu sans l'unique roi... L'unité de dieu contrôlant les multiples phénomènes de la nature, unissant les forces contraires de cette nature, n'est qu'une copie de l'unique despote oriental qui unit visiblement et réellement des hommes qu'opposent leurs intérêts » (Marx et Engels, *Œuvres*, t. XXI, p. 45). La conception de dieu liée à la foi dans les puni-

tions et récompenses qu'il envoie, est dirigée vers la réconciliation des classes exploitées avec la classe qui exploite. A la lutte réaliste pour une meilleure vie, cette conception de dieu oppose une consolation illusoire d'une rétribution dans la vie de l'au-delà. L'institution ecclésiale, « le pouvoir divin », est également dirigée vers la réconciliation des classes « soumets-toi à la puissance des exploiteurs, car ce n'est pas dans tes forces de modifier ce pouvoir institué par dieu ».

La foi en dieu, la religion, véritable sœur de l'idéalisme philosophique, les classiques du marxisme-léninisme la caractérisent comme une invention subtilement raffinée des curés. De même que la religion estime que l'univers est créé par dieu, de même l'idéalisme, comme l'indique Staline, « estime que l'univers est l'incarnation de l'idée absolue », « de l'esprit de l'univers, de la conscience » (STALINE, *Questions du léninisme*, 2e édit., p. 541). La philosophie idéaliste s'efforce par tous les moyens d'enjoliver l'idée de dieu, de la réconcilier avec le sens commun et la science; de représenter dieu tantôt comme une personnalité surnaturelle toute-puissante, créatrice, régissant l'univers (cf. *Théisme*); tantôt comme un principe impersonnel raisonnable, ayant donné à l'univers la première chiquenaude et l'ayant ainsi mis en mouvement (cf. *Déisme*), tantôt encore comme une incarnation de l'univers dans sa totalité (cf. *Panthéisme*). Les idéalistes ont essayé et essaient toujours de voiler la conception de dieu, de la rendre plus abstraite et plus brumeuse; « l'idée de l'absolu, l'esprit universel, la volonté de l'univers, la soumission du psychique au physique », c'est l'unique et même idée présentée seulement sous des formulations différentes (LÉNINE, *Œuvres*, 4e éd., t. XIV, p. 216). La théologie (cf. ce mot) et également la philosophie idéaliste s'ingénient depuis des siècles à tenter de prouver l'existence de dieu.

La conception scientifique du monde est incompatible avec la foi en dieu. Sa naissance et son développement se sont faits dans une lutte permanente et terrible contre la religion. « La religion est l'opium du peuple », « cette sentence de Marx est la pierre d'angle de toute conception marxiste du monde et de ce qui concerne la question de la religion » (LÉNINE, *Œuvres*, 4e éd., t. XV, p. 371). L'idée de dieu a toujours endormi et mutilé les « sentiments sociaux » et changé ce qui est vivant contre ce qui est mort. Cette idée de dieu est toujours une idée esclavagiste (du pire esclavage sans issue). « Jamais l'idée de dieu n'a attaché l'individu à la société, mais les classes opprimées étaient enchaînées par la foi dans la divinité des oppresseurs » (LÉNINE, *Œuvres*, 3e éd., t. XVII, p. 85). Le matérialisme dialectique exploitant les résultats des sciences naturelles contemporaines a ruiné à tout jamais l'idée de dieu, dans le foisonnement de ses divers aspects. La liquidation des survivances religieuses et de la principale d'entre elles, la foi en dieu, représente une des tâches de l'éducation communiste des hommes soviétiques (cf. *Propagande antireligieuse*, *Athéisme*) [11].

Jésus. — Fondateur mythique du christianisme (cf. *Christ*) [12].

Homme-Dieu. — Conception fantaisiste propre à de nombreuses reli-

11. *Grande Encyclopédie soviétique* (en russe), 2e édit., t. V, pp. 336-337.
12. *Ibid.*, t. XVII, p. 523; l'article *Khristos* n'a pas encore paru.

gions qui imaginent un homme dans lequel se serait incarné une soi-disant « divinité » ou « esprit divin ». Dans le christianisme la représentation de l'incarnation d'une divinité a pris surtout de l'extension dans le culte de Jésus-Christ qui est considéré comme étant en même temps dieu et homme, mis au monde miraculeusement par la vierge Marie[13].

A propos du mot Résurrection — *qui sert à désigner aussi le dimanche, — il n'y a dans l'*Encyclopédie soviétique *que cette note :*

Voskressenie. — Fête hebdomadaire des chrétiens. A l'origine, lorsque les chrétiens n'avaient pas encore rompu avec le judaïsme, la fête hebdomadaire des chrétiens, comme des juifs, était le samedi. Au IIe siècle, l'empereur romain Adrien a interdit la célébration du jour férié judaïque, le samedi. Les chrétiens ont alors commencé de fêter le premier jour de la semaine — le « jour du soleil » — (emprunté par eux au culte persan de la divinité du soleil, Mithra), en rattachant cette célébration au mythe de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Le « jour du soleil » commença de porter le nom de Voskressénié — « jour du Seigneur ». L'empereur romain Constantin, qui a reconnu l'église chrétienne, a proclamé le *voskressénié* comme jour férié gouvernemental hebdomadaire en 321. Dans de nombreux pays, parmi lesquels l'U.R.S.S., le dimanche est considéré comme jour de repos[14].

Mère de Dieu. — Déesse-mère mythique qui, selon les conceptions religieuses, aurait miraculeusement donné naissance « sans péché » à un dieu. Cette notion était largement répandue dans les religions orientales et gréco-romaines. Chez les Égyptiens, la Mère de dieu se nommait Isis, chez les Babyloniens Istar, chez les Syriens et Phéniciens Astarté, et ainsi de suite. Le culte de cette déesse était intimement lié à l'occupation fondamentale des populations — l'agriculture, et la Bogoroditsa était honorée en tant que déesse de la fécondité. Le culte de la déesse-mère, emprunté aux religions contemporaines par les premiers chrétiens, a subi de longues transformations au cours des siècles. Dans la toute première « œuvre » chrétienne — « l'Apocalypse de Jean » — la Bogoroditsa ne se nomme pas encore vierge Marie et est représentée sous les traits les plus vagues comme « reine du ciel ». Transformée en personnalité pseudo-historique, nous la rencontrons pour la première fois dans les évangiles canoniques de la première moitié du IIe siècle où elle porte déjà le nom de Marie et se présente en vierge-mère ayant miraculeusement donné naissance à Jésus-Christ (voir ce mot) et pleurant sa mort sur la croix. Le troisième Concile œcuménique (431) a officiellement reconnu à la mythique Marie l'appellation de Bogoroditsa et lui consacra un culte divin.

Au fur et à mesure de l'extension du christianisme, le culte de la Mère de dieu s'identifiait aux croyances locales des diverses contrées et — suivant leur structure sociale — prenait un caractère différent. En Europe occidentale, sous le féodalisme du Moyen-Age, le culte de la Mère de dieu s'est coulé dans le moule d'un culte de la « madone ». Dans l'an-

13. *Ibid.*, t. V, p. 360.
14. *Ibid.*, t. IX, p. 159.

tique Russie, le culte de la Bogoroditsa s'est identifié au culte païen de la déesse de la terre et de la fécondité — Mat'syra-zemlia — et le supplanta progressivement. Le culte de la Mère de dieu était très répandu parmi les païens accablés sous le joug de l'esclavage : la féerique Bogoroditsa, sortant d'un conte, apparaissait à leurs yeux comme céleste protectrice de l'agriculture, celle qui faisait mûrir les moissons. Ces imaginations trouvaient un soutien dans l'église (surtout l'église catholique) qui trouvait profitable d'inculquer aux masses populaires la notion d'un intercesseur en leur faveur auprès de dieu. Ainsi le culte de la Mère de dieu aidait l'église à détourner l'attention des paysans de la lutte contre les propriétaires.

La situation accablante des femmes, privées de tous droits dans la société d'exploiteurs, la misère et l'obscurantisme ont particulièrement favorisé l'extension, parmi celles-ci, du culte de la « vierge-mère », « intercédant » en leur faveur auprès de dieu. Le culte de la Bogoroditsa — entretenu également par d'innombrables icônes « miraculeuses » supposées pouvoir guérir les maladies — était une source d'énormes profits pour les églises et les monastères [15].

Apôtres. — Aux premiers siècles du christianisme, prédicateurs ambulants, vivant aux crochets des communautés religieuses. Quelques apôtres furent les organisateurs de communautés religieuses locales, auxquelles ils adressaient parfois des « épîtres » sur des sujets d'enseignement religieux, ce qui donna lieu à une littérature d'écrits appelés épîtres, qui commencèrent à être attribuées à diverses personnalités d'apôtres mythiques, dans le genre de Paul, de Pierre et d'autres. Plus tard, avec l'établissement d'une église épiscopale et la parution de l'évangile, a été créé le mythe d'un choix qu'aurait fait Jésus parmi ses disciples d'un groupe spécial de prédicateurs, les douze apôtres. Une série d' « épîtres » a été insérée dans le canon du Nouveau Testament. En dehors des douze apôtres, la littérature néo-testamentaire nomme encore soixante-dix disciples de Jésus-Christ. Ces apôtres du Nouveau Testament sont, comme Jésus-Christ lui-même, des personnalités mythiques [16].

Clergé. — Ministres du culte dans les différentes religions. Apparu en même temps que l'éclatement de la société en classes antagonistes, le clergé a toujours été l'appui des classes exploitantes. « Toutes les diverses classes qui oppriment ont besoin pour la défense de leur domination de deux fonctions sociales : la fonction répressive du bourreau et la fonction du pope. Le bourreau doit écraser les protestations, les indignations des opprimés, le pope doit consoler les opprimés, leur peindre des perspectives d'adoucissement de leurs malheurs, de leurs sacrifices, tout en maintenant la domination de classe, les détourner des activités révolutionnaires, démoraliser leur humeur révolutionnaire, détruire leur décision révolutionnaire » (LÉNINE, *Œuvres*, 4e éd., t. XXI, p. 206). Le clergé réalise des actions magico-cultuelles (sacrements) avec l'aide desquelles il tente d'inculquer aux masses la foi que le « salut » peut être assuré aux croyants

15. *Ibid.*, t. V, p. 356.
16. *Ibid.*, t. II, p. 561.

par la seule église. Agissant en qualité de prédicateur des notions de base de la théologie et de la morale religieuse le clergé tente d'inculquer aux croyants l'idée que l'ordre social fondé sur l'exploitation est soi-disant institué par Dieu, de sorte que toute protestation contre cet ordre doit être considérée comme un péché. Le clergé a toujours été le propagateur des superstitions et le défenseur de l'obscurantisme[17].

Théologie. — Enseignement de l'Église ayant pour objet dieu, ses attributs, les dogmes religieux, les écritures dites Saintes, les légendes religieuses. Il existe d'innombrables enseignements catéchétiques, élaborés à diverses époques par différentes religions. Mais quelle que soit la différence de leur dogmatique, tous poursuivent un unique but commun, à savoir fonder une foi en un dieu, lequel, d'après la définition de V.-I. Lénine, est « un complexe d'idées nées de l'imbécillité de l'homme écrasé par la nature extérieure et par le joug que font peser les classes (sociales), — idées qui consolident cet écrasement de l'homme et mettent en sommeil la lutte des classes » (*Œuvres*, 3e éd., t. XVII, p. 85).

La théologie chrétienne comme celle des autres religions ne représente pas un enseignement unique et inaltérable, bien qu'elle prétende établir et expliciter les « vérités éternelles » soi-disant portées à la connaissance de l'humanité par une « révélation divine ». Au cours de son évolution historique, la théologie, en tant qu'idéologie religieuse, modifie — comme le font toutes les autres formes idéologiques — sa teneur, en relation avec les conditions sociales changeantes et les péripéties de la lutte des classes. Elle ne constitue pas une science et n'a avec la science rien de commun.

Le trait caractéristique de toute théologie est son hostilité à la science, à la raison et au progrès. La base de tout enseignement catéchétique est formée de dogmes inconciliables avec la science et devant être acceptés de bonne foi, dogmes dont l'église se sert pour obscurcir la raison des masses populaires dans l'intérêt des classes dirigeantes exploitatrices. Afin de justifier les absurdités dogmatiques, la théologie chrétienne et les autres ont depuis toujours défendu la « théorie » qui tend à faire croire que l'intelligence humaine est incapable de juger des mystères religieux.

Déjà le célèbre théologien chrétien, Tertullien, a défini le principe fondamental de toute religion et de toute théologie par ces mots : « credo quia absurdum » (« Je crois parce que c'est absurde »). Il a écrit : « Le fils de dieu a été crucifié — n'en ayons pas honte, parce que c'est une honte. Le fils de dieu est mort — nous le croyons absolument parce que c'est absurde. Et celui qui a été enterré est ressuscité — c'est vrai, parce que c'est impossible ». Ce même principe de foi aveugle a été défendu également plus récemment par des hommes qui faisaient autorité dans l'église, entre autres, ceux qui se sont soulevés contre la papauté et l'église catholique — Luther et Melanchton. Luther considérait la raison humaine comme « la prostituée du diable », et Melanchton exigeait que les croyants dans la lecture des saintes écritures se laissent guider non par les arguments de la raison, mais par un sentiment intérieur éprouvé directement

17. *Ibid.*, t. XV, p. 310.

et qu'ils acceptent « dans le silence et la soumission » des dogmes contraires à la raison. Certains théologiens, en vue d'accroître l'autorité de la religion, s'efforcent de la « réconcilier » à la science. Cette « réconciliation » aboutit à assujettir la science à la religion, à faire entrer artificiellement dans les dogmes religieux les données ou les théories scientifiques faussement interprétées. Clément d'Alexandrie et Origène peuvent être considérés comme les précurseurs de ces théologiens; ils enseignaient que les travaux philosophiques et scientifiques des « païens » non seulement ne contredisent pas la doctrine chrétienne, mais encore en avaient par anticipation assumé les vérités fondamentales.

La théologie, en « fournissant une base » à l'idéologie religieuse, se manifeste comme un moyen de réduire en esclavage les masses populaires. Au moyen âge, l'église, qui était alors « la synthèse et la ratification suprêmes du régime féodal existant » (Engels. Voir K. Marx et F. Engels, *Œuvres*, t. VIII, p. 128) en même temps que grand propriétaire féodal, réalisait « la domination souveraine de la théologie dans tous les domaines de l'activté intellectuelle » (Engels, *ibid*). La théologie de cette époque qui menait une lutte acharnée contre la pensée scientifique libre, transforma la philosophie en « servante » de la théologie et s'efforça d'entourer « la structure féodale de la société d'une sainte auréole de grâce divine » (Engels, t. 16, p. 295), de fonder le principe de l'autorité suprême du pape et de justifier les plus cruels châtiments infligés aux hérétiques [...]

La réforme du XVIe siècle a créé une théologie protestante qui reflétait moins l'exploitation féodale que l'exploitation capitaliste. Au XVIIIe siècle, l'influence de la théologie, tant catholique que protestante diminua fortement. Les idéologues bourgeois les plus en vue, Spinoza, Voltaire, Holbach, Helvétius, Diderot, s'attaquèrent à la religion et à la théologie, rempart idéologique du féodalisme et de la réaction. Les auteurs classiques du marxisme-léninisme ont prêté une grande valeur à la littérature des matérialistes français du XVIIIe siècle, dont l'activité a porté un coup violent au catholicisme.

La théologie actuelle, en particulier la théologie catholique, représente les idées de la réaction la plus extrême qui tente de toutes ses forces de ramener l'humanité aux conditions sociales du moyen âge afin, par un accroissement de l'oppression spirituelle, de prolonger sa domination sur les masses populaires. Ce n'est en conséquence point par hasard que le capital monopoliste des U.S.A. ne s'arrête devant aucun sacrifice pour subventionner les instituts et universités catholiques qui deviennent ainsi les pépinières de tout genre d'obscurantisme religieux, et inondent le marché du livre des États-Unis et des pays qui en dépendent, de leurs publications théologiques hostiles à la science et la démocratie.

Après avoir rappelé la large propagande scientifique pratiquée par le gouvernement soviétique, l'article se termine par cette citation de Lénine :

« Dans l'état socialiste soviétique qui a mis fin à l'exploitation de l'homme par l'homme, la théologie a été coupée de ses racines sociales. On ne peut limiter le combat contre la religion à une prédication idéologi-

que abstraite, on ne peut tout ramener à cette prédication; ce combat doit être conduit en liaison avec la mise en pratique concrète du mouvement de classe, orienté vers la destruction des racines sociales de la religion »[18].

b) *La morale chrétienne*

[...] Que représente donc la morale religieuse? Quelle place occupe-t-elle dans la lutte des classes? Est-ce une morale à part, donnée à tout le genre humain et située en dehors du domaine de la lutte des classes? La religion est le résultat de l'impuissance des individus dans la lutte contre la nature et l'oppression des classes. « L'impuissance des classes exploitées dans la lutte contre les exploiteurs, a écrit Lénine, donne inévitablement naissance à la foi en une survie meilleure, tout comme l'impuissance du sauvage dans la lutte contre la nature engendre la foi aux dieux, aux sacrifices, aux miracles, etc. »

La marque de cette impuissance et de la soumission servile se retrouve dans chaque dogme de la religion, elle en est le trait le plus frappant. La religion étant par sa nature même l'idéologie de l'esclavage et de la soumission aux puissances dominantes de la société, a été utilisée par les exploiteurs pour consacrer et justifier leur pouvoir sur les travailleurs. Marx a appelé la religion l'opium du peuple; Lénine l'a appelé le tord-boyaux spirituel. La religion a été le moyen le plus approprié entre les mains des exploiteurs pour abrutir spirituellement les travailleurs. Par la vaine espérance en un bonheur céleste, en une vie meilleure d'outre-tombe et par la promesse du salut après la mort, la religion a toujours aidé les classes dominantes à maintenir les travailleurs dans l'obéissance.

La religion s'applique à inspirer aux croyants le sentiment que les individus ne peuvent rien faire sans la volonté de dieu, que toute leur destinée se trouve entre les mains de dieu. L'homme n'est rien de plus que la créature de dieu, un ver de terre, l'esclave de dieu. Tout dépend uniquement de dieu. Dans ce qu'on appelle les « Écritures saintes » de la religion chrétienne, on enseigne que « pas un cheveu ne tombe de la tête de l'homme sans la volonté de dieu ». Il est clair qu'une telle morale est bonne tout juste à étouffer chez l'homme toute volonté de lutte, à tuer tout principe actif en sa conscience, à empoisonner son âme par le venin de la défiance en ses propres forces. La morale religieuse rend l'homme impuissant et le prive de sa volonté; elle condamne l'homme à une soumission passive à sa destinée. Elle prive l'homme de toutes les qualités qui sont indispensables à ceux qui luttent pour le bonheur terrestre des gens. Bien plus, la religion prêche le renoncement au bonheur terrestre; elle considère la vie terrestre comme pauvre et méprisable. Elle élève les croyants dans un esprit de mépris de tout ce qui est terrestre, et leur bourre le crâne de fables sur la vie de l'au-delà. La vie d'ici-bas, selon l'enseignement de l'église, n'est qu'une préparation au passage de la vie éternelle. La signification de la vie d'ici-bas consiste en ce qu'elle est une épreuve qui discerne les justes des pécheurs. Dès lors,

18. *Ibid.*, t. V, pp. 358-359.

il n'est possible de mériter le salut après la mort que par le support absolu et la souffrance en cette vie, tandis que le bonheur sur cette terre est le chemin le plus sûr qui conduit aux souffrances inexpiables et éternelles après la mort.

Sous ce rapport, le culte de Jésus-Christ souffrant est particulièrement caractéristique. On raconte que, pour le salut des hommes, le fils de dieu s'est offert lui-même en sacrifice dans son corps et que dans ce but Jésus-Christ a dû souffrir les plus cruelles tortures. Que d'épreuves n'a-t-il pas eu à supporter? Que n'a-t-on fait avec lui, quelles cruautés n'a-t-on pas inventées pour lui? Mais il a tout enduré, tout supporté sans mumure, jusqu'à la mort.

Cette conduite a toujours été le modèle pour tous les fidèles chrétiens. « Le Christ a supporté et nous a demandé de supporter », tel est le principe premier de la morale chrétienne. Pour les travailleurs chrétiens, cela signifie : Si vos bourreaux, vos maîtres et vos oppresseurs se moquent de vous, supportez-le; dieu voit tout et il juge tout, il récompense tout au centuple. Supportez sans mumure. Non seulement ne vous plaignez pas de votre sort, mais estimez-vous heureux, réjouissez-vous de ce qu'il vous a été donné de boire jusqu'à la lie la coupe amère de votre sort, car plus vous aurez souffert sur terre, plus vous aurez de chance de trouver le bonheur éternel après la mort. Bienheureux les pauvres, les malheureux, ceux qui souffrent. Souffrez et délectez-vous dans vos souffrances, voilà à quoi convie la morale religieuse. A quoi cela sert-il? Il est clair que cela sert aux classes exploitantes pour affermir leur domination. Il n'est pas rare d'entendre dire que la religion s'occupe elle aussi du bonheur des individus, qu'elle prêche la fraternité entre les hommes, qu'elle témoigne de la compassion aux malheureux et demande de secourir les pauvres. Peut-on en convenir? Non. En vérité, la religion proclame des slogans de fraternité, d'amour universel entre les hommes, d'égalité de tous devant dieu. Elle est toujours prête à soupirer sur le sort pénible des pauvres et des malheureux. Elle en appelle souvent à la justice; elle parle beaucoup de paix et de concorde entre les individus. Mais tout cela est chinoiserie et hypocrisie [...]

La religion est la source de l'hypocrisie et du mensonge. Tout ce que prêche la religion est mensonge manifeste et ne contient pas un gramme de vérité. Elle est toute basée sur des mythes, des préjugés, des fables bonnes pour défendre l'esclavage et l'oppression sociale. Intervenant, à ce qu'elle dit, au nom de dieu, elle commande en réalité au nom des exploiteurs [19].

c) *La liberté de conscience*

Dans la Russie prérévolutionnaire, il n'y avait pas de liberté de conscience, de liberté confessionnelle : un système gouvernemental des affaires ecclésiastiques attribuait l'autorité de l'Église au chef de l'État, qui avait le droit d'instituer, de rejeter, de modifier dans le domaine de l'Église

19. Kolonitzky, *Morale communiste et morale religieuse*, cité par A. Wenger, dans *Documentation catholique*, 1954, n° 1129-1130.

tout ce qui, de l'avis de ce chef de l'Église, le tsar, n'était pas fondé sur l'écriture sainte. Dans l'empire russe, l'église russe régnait en maîtresse : elle bénéficiait de la part du gouvernement d'une série de privilèges que ne possédait aucune autre église ou confession. [...] A l'exception de l'église orthodoxe, qui bénéficiait du droit de s'administrer de façon autonome, en tant qu'église d'État, toutes les autres églises étaient soumises à la surveillance ou étaient uniquement tolérées sur le territoire de la Russie tsariste. [...] La législation stariste qui proclama en 1905, en raison des circonstances créées par la révolution, la liberté de conscience, a pourtant interdit catégoriquement aux représentants de tous les cultes religieux, à l'exception de l'église orthodoxe, « de toucher à la conviction des gens qui n'appartenaient pas à leur religion » et quelqu'un qui appartenait à la religion orthodoxe, s'il désirait passer dans une autre confession chrétienne tolérée dans la Russie tsariste, ne pouvait faire cette démarche sans l'autorisation du gouverneur de la région. De même la réception dans une confession étrangère, chrétienne ou non chrétienne, tolérée en Russie (c'est-à-dire les lamaïtes, les musulmans et les païens) ne pouvait se faire sans l'autorisation du gouvernement. Dans le même temps, lorsqu'il s'agissait de la conversion à la foi orthodoxe, « personne sous aucun prétexte ne devait faire obstacle à cette conversion ». De telle lois rendaient difficile le passage d'une religion à une autre : elles étaient, sans aucun doute, promulguées pour tenter de protéger les intérêts de l'église orthodoxe.

Aussi bien l'église orthodoxe avait-elle le droit exclusif de diffuser sa foi parmi les croyants des autres confessions, chrétiennes ou non chrétiennes. La législation tsariste refusait toute liberté de conscience, même pour les membres de l'église orthodoxe : tout Russe, dans l'opinion de la législation tsariste, ne pouvait être qu'orthodoxe et les étrangers convertis à l'orthodoxie devaient y demeurer à jamais avec leur postérité : la sortie de l'orthodoxie était interdite.

Il ressort de ce qui a été dit que l'église orthodoxe de la Russie tsariste assumait le rôle d'un appareil que l'autocratie utilisait largement pour réaliser un système d'oppression nationale. Les gens d'avant-garde de la Russie tsariste, et les représentants du clergé les plus progressistes, souffraient d'une telle situation et s'efforçaient d'établir une liberté de conscience authentique. Avec audace, mais sans résultat, ils s'attaquaient à la tutelle autocratique tsariste qui opprimait la conscience des citoyens et à tous les inquisiteurs de la pensée humaine. Ce n'est qu'avec la victoire de la grande révolution socialiste d'octobre qu'a pris fin l'existence d'une église d'État et qu'à été établie la liberté de conscience réelle et une authentique tolérance religieuse.

[...] Cette situation était grosse de complications politiques sérieuses et conduisait à attiser les antagonismes nationaux et culturels, qui aboutissaient souvent à des luttes sanglantes. Il n'y a rien de semblable et il ne peut rien y avoir de semblable dans l'Union soviétique. Tous les cultes sont égaux devant l'État. A aucun d'eux n'est manifestée la moindre préférence. Aucun d'eux n'est soumis à une pression ou à une limitation quelconque. Tous les cultes ont des droits parfaitement égaux et une unique obligation égale pour tous : ne point violer la législation soviétique et ne

point s'ingérer dans l'action gouvernementale. Cette politique, sans cesse sévèrement appliquée après la grande révolution soviétique d'octobre, a produit des fruits bienfaisants. En Union soviétique, il n'existe pas de heurts entre les différents groupes confessionnels[20].

En pays soviétique, il y a liberté de conscience. Celle-ci est garantie par la constitution stalinienne. Dans notre pays, chacun peut croire ou ne pas croire en dieu; chacun peut pratiquer la religion qui lui plaît ou n'en pratiquer aucune et faire de la propagande athée. Les constitutions des pays de démocratie populaire assurent de même à tous leurs citoyens une entière liberté de conscience. La liberté de conscience n'existe pas dans les pays capitalistes où l'église est la domestique des exploiteurs, où l'État avec l'aide des tribunaux et au moyen de la prison soutient l'organisation ecclésiastique pour imposer la religion souvent par la force. Ce n'est pas seulement le cas dans l'Espagne fasciste où le catholicisme est religion d'État, obligatoire pour la population, mais aussi dans les autres pays bourgeois où les pressions de l'État sur la conscience des citoyens se couvre du voile pudique de la démocratie bourgeoise[21].

d) *Le rôle de la religion dans l'histoire, du point de vue marxiste*

Aux considérations théoriques que nous venons de citer il ne sera pas sans intérêt de joindre quelques jugements d'auteurs soviétiques sur quelques faits religieux plus importants de l'histoire. Nous avons fait choix de passages concernant la pénétration du christianisme en Russie et la signification des hérésies. Les pages que les historiens soviétiques consacrent au premier de ces deux sujets sont des plus instructives. Tout en soulignant la collusion de l'Église et du monde féodal, ces auteurs reconnaissent le rôle joué par le christianisme dans le développement de la civilisation russe : il a fait entrer la Russie dans le concert des peuples européens et il lui a permis de recevoir la culture occidentale. En 1949, on avait reproché à deux auteurs de manuels[22] d'avoir fait trop belle la part de l'Église dans l'histoire de la culture russe et de n'avoir pas suffisamment insisté sur la collusion avec le monde féodal. Les pages que nous citons s'efforcent de ne pas encourir un pareil reproche; elles dosent savamment affirmations et négations.

La pénétration du christianisme en Russie

[...] La tentative de Vladimir de faire de la religion païenne la religion d'État était condamnée à l'insuccès, car à un moment où se renfor-

20. A. Kolosov, *La religion et l'Église*, dans *Grande Encyclopédie soviétique*, 1948, volume consacré à l'U.R.S.S., col. 1775-1777 et 1784-1785 (en russe).
21. *Questions d'histoire et d'athéisme*, Édit. de l'Acad. des Sc. de l'U.R.S.S., Moscou, 1950 (en russe), Préface.
22. M. N. Tikhomirov et S. S. Dmitriev, *Histoire de Russie*, t. I, des temps anciens jusqu'en 1861, Moscou, 1948; recension critique par L. Tchérépnine et P. Zaïontchkovsky, dans *Voprosy Istorii* (Questions d'Histoire), 1949, n° 2, pp. 131-141, en particulier pp. 134-135 et 138.

çait la structure féodale, le paganisme ne pouvait concurrencer la religion évoluée de la féodalité, c'est-à-dire le christianisme. Justement, « l'église chrétienne se révélait, selon l'expression d'Engels, comme la synthèse et la ratification suprêmes du régime féodal existant ».

Le christianisme était depuis longtemps connu en Russie [...] La classe féodale avait de plus en plus besoin de l'appui politique du christianisme. C'est pourquoi, sous Vladimir, le christianisme devint en Russie religion d'État. Il a été emprunté à Byzance où il s'était pleinement recommandé comme moyen de renforcer la domination des féodaux.

La réception par la Russie du christianisme venant de Byzance a contribué à l'établissement de rapports politiques et culturels plus étroits entre ces deux pays.

Ces rapports étaient compliqués. A Byzance, le chef de l'Église était l'empereur; le patriarche de Constantinople était son bras droit. Byzance considérait les peuples qui avaient reçu par son intermédiaire la foi chrétienne et qui par suite étaient tombés sous la dépendance du patriarche de Constantinople, comme soumis à son autorité politique. La Russie, bien entendu, ne pouvait accepter une telle situation et elle démontra par les faits qu'elle ne s'apprêtait nullement à renoncer à son indépendance politique et même ecclésiastique.

A la différence des autres pays d'Europe dans lesquels l'église papale régnante avait introduit la langue latine à titre de langue liturgique et littéraire, la Russie se révéla assez puissante pour repousser les tentatives de Byzance d'introduire la langue grecque. Grâce à cela, de nombreuses modifications furent effectuées et dans l'orthodoxie byzantine et dans ses rites, en tenant compte des conceptions et des coutumes russes. Reflétant la puissance politique des princes russes, l'Église de Russie conquit dans une certaine mesure son autonomie, sans rompre toutefois les liens d'ordre ecclésiastique qui l'attachaient au patriarche de Constantinople.

Enfin certains éléments de la culture féodale furent empruntés à Byzance. Avec le changement des formations historiques la nouvelle classe régnante, recourant aux formes idéologiques d'action sur les exploités, emprunta en partie ces formes d'action idéologique à la classe régnante de la formation précédente.

Marx et Engels soulignent que dans le développement des formes idéologiques, il y a survivance et interaction. Un des facteurs les plus importants de l'élaboration de la culture féodale de l'Europe méridionale et en partie de l'Europe occidentale était l'héritage de l'antiquité qui servait de soutien à la formation d'une nouvelle culture de classe des féodaux. Hostile à la culture antique païenne, l'église était en même temps son gardien et son propagandiste actif dans cette partie de la population qui pouvait contribuer à asseoir plus fortement le règne de classes des féodaux. La Russie est parvenue au féodalisme en évitant les formations esclavagistes; l'héritage culturel d'une très grande richesse reçu par l'antique État russe de la période précédente n'était pas une culture de classe. C'était une tradition de culture populaire, qui devint le soutien puissant du développement de la culture russe originale. Néanmoins la classe régnante éprouvait le besoin aigu de créer sa propre culture comme élément de superstructure. C'est pourquoi dans sa recherche d'un appui idéologique elle

s'est tournée vers la culture de classe évoluée de Byzance. Ces éléments de culture empruntés par la classe dirigeante russe à Byzance étaient dans leur fond la culture d'une classe régnante. Ces emprunts étaient en majeure partie la culture de Constantinople, une culture des sommets aristocratiques et fonctionnaires de Byzance; par exemple, une importante partie de la littérature qui a pénétré au moyen de traductions en Russie était liée de la manière la plus étroite à Byzance; en tant que moyen d'éducation religieuse, elle avait un caractère idéaliste.

Ainsi les emprunts culturels faits à Byzance étaient conditionnés avant tout par des causes ayant un caractère de classe, c'est-à-dire par la structure féodale de l'ancienne Russie. Cette classe dirigeante, en raison des nécessités intérieures, adoptait activement, et ne subissait pas, les éléments de la structure féodale de Byzance.

Évidemment, tout ne se réduisait pas à ces rapports des classes dirigeantes et de leur culture seigneuriale. De Byzance et de Bulgarie, des enseignements apocryphes et hérétiques pénétraient en Russie : ceux-ci bien entendu, par des voies non officielles. Mais ces rapports entre cultures nationales n'étaient pas à cette époque très importants.

Le christianisme était implanté par contrainte dans les masses populaires. [...] La réception du christianisme eut un caractère progressiste; elle a contribué au développement des rapports féodaux et à la progression de la culture dans notre propre pays. En même temps, l'organisation ecclésiale qui était entre les mains de la classe dirigeante était une nouvelle arme puissante d'action sur les masses, conduisant à leur soumission encore plus cruelle.

Le christianisme a donné un sens nouveau à la puissance du prince de Kiev et a renforcé les liens entre les différentes parties de l'empire. Étant, dans l'Europe de cette époque, la religion acceptée de tous, le christianisme a rapproché l'État russe des autres États européens [23].

Hérésies

Au Moyen-Age, courants religieux hostiles à l'Église chrétienne, dans les pays où l'église était dominante. Les hérésies représentent l'expression d'une opposition religieuse ou de sentiments révolutionnaires des masses à l'égard de la structure sociale et politique que l'église consacrait. « La position révolutionnaire contre le féodalisme se prolonge à travers tout le Moyen-Age. Selon les époques, elle apparaît tantôt sous la forme de la mystique, tantôt sous la forme d'une hérésie patente, tantôt sous la forme d'une insurrection armée » (Engels, *La guerre des paysans en Allemagne*, éd. 1939, p. 141). Les premières hérésies sont apparues au IVe et au Ve siècles, lorsque le christianisme devint la religion de l'empire romain. Les mouvements hérésiarques ont atteint leur plein développement, en particulier en Europe occidentale à l'époque du féodalisme, dans la période

23. *Otcherki Istorii S.S.S.R.* (Esquisses d'histoire de l'U.R.S.S.); *Période du Féodalisme*, t. I, publié sous la direction de B. D. Grékov, L. V. Tchérépine et V. T. Pachouto, *L'accueil du Christianisme*, pp. 102-113.

de plus grande puissance de l'église catholique. « Dans la mesure où l'église catholique du Moyen-Age représentait la synthèse la plus générale et la justification de la structure féodale, dans cette mesure toutes les attaques de caractère général contre la féodalité et avant tout les attaques contre l'église, toute doctrine révolutionnaire d'ordre social ou politique devaient représenter en même temps une hérésie théologique » (Engels, *ibid.*).

Déjà, dans le processus de la formation des rapports féodaux dans le monde paysan, des mouvements hérétiques prirent naissance, exprimant la protestation des paysans contre le servage. Dans la période du haut Moyen-Age, les mouvements hérétiques les plus puissants se répandirent dans l'empire byzantin en conséquence du caractère théocratique de cet état (cf. Marx et Engels, *Œuvres*, t. IX, p. 440).

On cite alors les pauliciens, les bogomiles et les iconoclastes.

En Europe occidentale, les hérésies se sont développées largement aux XIIe-XIIIe siècles. Les villes qui entraient en lutte avec les seigneurs féodaux tant séculiers qu'ecclésiastiques devinrent le centre de l'idéologie antiféodale. Par suite les hérésies de ces villes devinrent « l'hérésie officielle du Moyen-Age » (Engels, *La guerre des paysans en Allemagne*, 1939, p. 42). Les premières hérésies communales, apparues dans la période où les citoyens des villes, pour la majorité serfs jusque-là, se libéraient de l'oppression féodale, avaient un caractère de protestation non seulement contre l'église mais aussi contre le régime féodal en bloc ».

On cite cathares, vaudois, dont on est cependant obligé de noter, par une curieuse contradiction, le caractère réactionnaire (ils détachaient les masses de l'action révolutionnaire par leur prédication sur le renoncement et sur l'attente de la justice du royaume de Dieu).

L'extension la plus grande des hérésies en Europe occidentale se produisit aux XIVe et XVIe siècles. A cette époque on peut distinguer dans les mouvements hérétiques deux orientations : l'hérésie communale, l'hérésie paysanno-plébéienne. Dans la mesure où les villes se libéraient du pouvoir des seigneurs et prenaient une place solide dans le monde féodal, l'hérésie communale avait un caractère modéré et n'attaquait pas la structure féodale dans son ensemble : elle adopta uniquement la forme d'opposition contre le féodalisme ecclésiastique (Engels, *ibid*, p. 32). De toutes les institutions féodales, c'était l'église qui prélevait le plus d'énormes impôts sur toute la population; à ce titre, les gens des villes la haïssaient particulièrement. C'est pourquoi leur revendication fut celle d'un retour à la pauvreté de l'église primitive, la destruction de la hiérarchie ecclésiastique féodale, la dépossession des ecclésiastiques de leur terre, la suppression des rites et des sacrements de l'église ainsi que des différentes dîmes exigées par elle. De cette manière, le programme des citoyens des villes devint l'institution d'une nouvelle église pauvre, mais cette église pauvre supprimait les moines, les prélats, la curie romaine, bref tout ce qui coûtait cher dans l'Église (Engels, *ibid*). : ce qui signifiait la disparition de l'église en tant qu'une institution féodale. [...] L'hérésie communale a trouvé son expression principale dans la Réforme du XVIe siècle. Dans la nouvelle église réformée protestante a été réalisé l'idéal communal, puis bourgeois, de l'église pauvre. En même temps l'église protes-

tante se transformant à son tour en église dominante, commença à persécuter les hérétiques avec une cruauté toute germanique[24].

III. — La « remise en place » de la propagande antireligieuse par le parti

a) *Un éditorial de la* Pravda, *24 juillet 1954*

Développer plus largement la propagande en faveur de l'athéisme scientifique

Par suite de la victoire du communisme, de la liquidation des classes exploitantes et de l'immense travail d'éducation qu'a mené et que mène le Parti communiste dans les masses des travailleurs, la physionomie spirituelle des hommes soviétiques s'est transformée radicament : ils sont devenus plus conscients. Dans notre pays s'est affermie et règne sans partage l'idéologie socialiste sur la base indestructible du marxisme-léninisme et de la conception scientifique et matérialiste du monde. Le triomphe de l'idéologie socialiste est le résultat de longues années de lutte contre l'idéologie bourgeoise, contre les survivances du capitalisme dans la conscience des gens.

La victoire de l'idéologie socialiste ne signifie cependant pas que, dans notre société, les vestiges de la conception bourgeoise du monde, les survivances de l'idéologie bourgeoise liée à la propriété privée, aient été complètement éliminées. Ces survivances ne disparaissent pas et ne disparaîtront pas d'elles-mêmes : contre elles il faut mener une lutte constante et persévérante. Une des survivances les plus vivaces et les plus dommageables dans la conscience des gens, ce sont les préjugés religieux. Ces préjugés, de nos jours encore, exercent une influence sur une partie de nos gens et empêchent leur participation active à la construction du communisme.

Une partie intégrante et importante de cet immense travail que mène notre Parti pour l'éducation communiste des travailleurs, pour la disparition des survivances de l'idéologie bourgeoise, est la propagande en faveur de la conception matérialiste du monde, des connaissances de sciences naturelles, la lutte contre les préjugés et superstitions de toute sorte. V. I. Lénine dans son article *Le socialisme et la religion* écrivait que le parti en tant qu'association de militants conscients et d'avant-garde « ne peut et ne doit pas être indifférent à l'égard de l'inconscience, des ténèbres ou de l'obscurantisme des croyances religieuses ».

La démocratie socialiste soviétique garantit une pleine et entière liberté de conscience, comme il n'y en a jamais eu et ne peut y en avoir dans aucun État capitaliste. L'article 124 de la Constitution dit : « Pour garantir totalement la liberté de conscience des citoyens, l'église est séparée de l'État et l'école de l'église. La liberté d'exercice des cultes reli-

24. *Grande Encyclopédie soviétique*, t. XV, p. 526-528 (en russe).

gieux et la liberté de progande antireligieuse sont reconnues à tous les citoyens. »

Le parti communiste et l'État soviétique mettent en œuvre de façon conséquente la disposition de la constitution soviétique relative à la liberté de conscience. Cependant quelques membres du parti, quelques syndicalistes, membres du komsomol et d'autres organisations, qui ont mission de mener un travail éducatif dans les masses, n'entendent, on ne sait pourquoi, la liberté de conscience que dans le sens de la diffusion des conceptions religieuses, oubliant que leur devoir est l'instruction des travailleurs, le déploiement de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique. Mais que signifie se soustraire à l'accomplissement de cette tâche, se soustraire à la propagande de diffusion des connaissances scientifiques athées ? Cela signifie se soustraire à la lutte de la science contre les superstitions, de la lumière contre les ténèbres. C'est précisément par suite de cette attitude passive et « neutre » de la part d'un certain nombre d'organisations que la propagande en faveur des connaissances scientifiques et athées s'est affaiblies ces derniers temps. Elle est menée de façon particulièrement mauvaise dans la population rurale. Dans beaucoup de cas elle n'a pas ce caractère militant, offensif, séparée qu'elle est de la vie.

Ces déficiences sérieuses dans la propagande de l'athéisme scientifique sont une conséquence du fait que quelques organisations du parti n'ont pas compris l'importance vitale d'une intensification sous toutes ses formes de l'éducation des travailleurs, d'une lutte persévérante contre les survivances du capitalisme dans la conscience des gens. Dans bien des cas, elles prennent une attitude conciliante à l'égard de la diffusion de toutes sortes de préjugés et de superstitions religieuses qui mutilent spirituellement et humilient les gens soviétiques.

L'exécution conséquente des mesures qui assurent une nouvelle élévation du niveau culturel des travailleurs, une large diffusion des sciences naturelles, la manifestation des conquêtes de la science, de la technique et de la culture soviétiques, ce sont là les voies qui permettent de donner aux hommes soviétiques une vue scientifique et matérialiste du monde. La propagande scientifique athée doit être faite cependant sans blesser les sentiments des croyants mais en les influençant par l'exemple, la persuasion et la diffusion des connaissances scientifiques.

Le rôle le plus important en matière d'éducation de la génération montante des hommes soviétiques dans un esprit vraiment scientifique, communiste, notre école est appelée à le jouer. C'est précisément dans l'école primaire et l'école moyenne que sont posées les bases de la conception scientifique du monde dans la génération adolescente, tandis que dans les écoles supérieures on achève de former cette conception matérialiste. Cependant les Ministères de l'Instruction des républiques associées et les services du Ministère de l'Enseignement supérieur de l'Union soviétique n'accordent pas toute l'attention nécessaire aux questions d'éducation de la jeunesse étudiante dans l'esprit de la conception matérialiste du monde, ils ne poursuivent pas un travail quotidien de diffusion des sciences naturelles. Les organes de la culture populaire, les instituteurs, les professeurs, les organisations du komsomol demeurent souvent indif-

férents au fait que l'on inculque aux enfants des préjugés religieux; ils ne pensent pas que c'est leur devoir immédiat de lutter contre ces préjugés à l'aide de l'explication scientifique des phénomènes de la nature.

Les organes de la culture populaire, notre glorieuse armée d'instituteurs, les directeurs des écoles supérieures, les organisations du parti et du komsomol sont appelés à amplifier le travail éducatif au milieu des étudiants dans l'esprit du matérialisme militant. Il faut que tout le cycle d'instruction et d'éducation, et avant tout l'enseignement de matières comme l'histoire, la littérature, la chimie, la physique, la biologie, soient donnés en conformité avec la conception matérialiste des phénomènes de la nature et de la vie de la société. Il est nécessaire de prendre toutes les mesures pour intensifier la propagande de la conception matérialiste du monde, dans les établissements d'enseignement supérieur eux aussi.

Dans notre pays, il y a un large réseau, chaque jour en croissance, de clubs, de maisons et de palais de la culture, d'isbas de lecture et d'autres organisations culturelles et éducatives. Elles sont tenues de faire un travail quotidien et persévérant de propagande des sciences naturelles, de lutte contre les préjugés, religieux ou autres. Il faut dire que beaucoup d'organisations culturelles et éducatives s'acquittent de cette tâche de façon mauvaise, y travaillent avec ennui, selon des clichés; elles n'utilisent pas les immenses possibilités dont elles disposent.

C'est de façon tout à fait insuffisante que les organisations du ministère de la culture de l'U.R.S.S. et la Société panunioniste pour la diffusion des connaissances politiques et scientifiques mènent la propagande en faveur de l'athéisme scientifique. Conférences et rapports sur les thèmes de l'athéisme n'ont lieu que très rarement et en outre le nombre de ces conférences diminue d'année en année; leur niveau idéologique et scientifique est très bas. En de nombreux cas les propagandistes des syndicats et du komsomol se sont soustraits à la propagande de l'athéisme scientifique. C'est de façon complètement déficiente que l'on mène la propagande pour la science athée par voie d'imprimerie. Les journaux centraux et locaux, les revues de politique sociale et littéraires ont livré ces problèmes à l'oubli. On publie trop peu de livres et brochures sur les thèmes de l'athéisme scientifique; quant à ceux qui ont été publiés, ils souffrent de sérieuses déficiences. Ils sont, comme par principe, éloignés des tâches essentielles de l'éducation communiste des travailleurs, écrits d'une façon qui n'est pas populaire, dans une langue difficile et inaccessible.

Il faut résolument donner aux organisations du parti une conscience plus vive de leur responsabilité quant à l'état de la propagande de l'athéisme scientifique, en finir avec le bureaucratisme et le conformisme dans le travail d'éducation, stimuler et cultiver de toutes manières l'initiative, la persévérance et l'intransigeance dans la lutte contre les préjugés et les superstitions religieuses. Le parti, qui déploie un large travail pour l'éducation communiste des travailleurs, ne peut se résigner à cet état de désolation où se trouve la propagande de l'athéisme scientifique. Le devoir des organisations du parti est de faire disparaître le plus rapidement possible les déficiences dans ce domaine, d'activer la propagande de l'athéisme scientifique.

gieux et la liberté de progande antireligieuse sont reconnues à tous les citoyens. »

Le parti communiste et l'État soviétique mettent en œuvre de façon conséquente la disposition de la constitution soviétique relative à la liberté de conscience. Cependant quelques membres du parti, quelques syndicalistes, membres du komsomol et d'autres organisations, qui ont mission de mener un travail éducatif dans les masses, n'entendent, on ne sait pourquoi, la liberté de conscience que dans le sens de la diffusion des conceptions religieuses, oubliant que leur devoir est l'instruction des travailleurs, le déploiement de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique. Mais que signifie se soustraire à l'accomplissement de cette tâche, se soustraire à la propagande de diffusion des connaissances scientifiques athées ? Cela signifie se soustraire à la lutte de la science contre les superstitions, de la lumière contre les ténèbres. C'est précisément par suite de cette attitude passive et « neutre » de la part d'un certain nombre d'organisations que la propagande en faveur des connaissances scientifiques et athées s'est affaiblies ces derniers temps. Elle est menée de façon particulièrement mauvaise dans la population rurale. Dans beaucoup de cas elle n'a pas ce caractère militant, offensif, séparée qu'elle est de la vie.

Ces déficiences sérieuses dans la propagande de l'athéisme scientifique sont une conséquence du fait que quelques organisations du parti n'ont pas compris l'importance vitale d'une intensification sous toutes ses formes de l'éducation des travailleurs, d'une lutte persévérante contre les survivances du capitalisme dans la conscience des gens. Dans bien des cas, elles prennent une attitude conciliante à l'égard de la diffusion de toutes sortes de préjugés et de superstitions religieuses qui mutilent spirituellement et humilient les gens soviétiques.

L'exécution conséquente des mesures qui assurent une nouvelle élévation du niveau culturel des travailleurs, une large diffusion des sciences naturelles, la manifestation des conquêtes de la science, de la technique et de la culture soviétiques, ce sont là les voies qui permettent de donner aux hommes soviétiques une vue scientifique et matérialiste du monde. La propagande scientifique athée doit être faite cependant sans blesser les sentiments des croyants mais en les influençant par l'exemple, la persuasion et la diffusion des connaissances scientifiques.

Le rôle le plus important en matière d'éducation de la génération montante des hommes soviétiques dans un esprit vraiment scientifique, communiste, notre école est appelée à le jouer. C'est précisément dans l'école primaire et l'école moyenne que sont posées les bases de la conception scientifique du monde dans la génération adolescente, tandis que dans les écoles supérieures on achève de former cette conception matérialiste. Cependant les Ministères de l'Instruction des républiques associées et les services du Ministère de l'Enseignement supérieur de l'Union soviétique n'accordent pas toute l'attention nécessaire aux questions d'éducation de la jeunesse étudiante dans l'esprit de la conception matérialiste du monde, ils ne poursuivent pas un travail quotidien de diffusion des sciences naturelles. Les organes de la culture populaire, les instituteurs, les professeurs, les organisations du komsomol demeurent souvent indif-

férents au fait que l'on inculque aux enfants des préjugés religieux; ils ne pensent pas que c'est leur devoir immédiat de lutter contre ces préjugés à l'aide de l'explication scientifique des phénomènes de la nature.

Les organes de la culture populaire, notre glorieuse armée d'instituteurs, les directeurs des écoles supérieures, les organisations du parti et du komsomol sont appelés à amplifier le travail éducatif au milieu des étudiants dans l'esprit du matérialisme militant. Il faut que tout le cycle d'instruction et d'éducation, et avant tout l'enseignement de matières comme l'histoire, la littérature, la chimie, la physique, la biologie, soient donnés en conformité avec la conception matérialiste des phénomènes de la nature et de la vie de la société. Il est nécessaire de prendre toutes les mesures pour intensifier la propagande de la conception matérialiste du monde, dans les établissements d'enseignement supérieur eux aussi.

Dans notre pays, il y a un large réseau, chaque jour en croissance, de clubs, de maisons et de palais de la culture, d'isbas de lecture et d'autres organisations culturelles et éducatives. Elles sont tenues de faire un travail quotidien et persévérant de propagande des sciences naturelles, de lutte contre les préjugés, religieux ou autres. Il faut dire que beaucoup d'organisations culturelles et éducatives s'acquittent de cette tâche de façon mauvaise, y travaillent avec ennui, selon des clichés; elles n'utilisent pas les immenses possibilités dont elles disposent.

C'est de façon tout à fait insuffisante que les organisations du ministère de la culture de l'U.R.S.S. et la Société panunioniste pour la diffusion des connaissances politiques et scientifiques mènent la propagande en faveur de l'athéisme scientifique. Conférences et rapports sur les thèmes de l'athéisme n'ont lieu que très rarement et en outre le nombre de ces conférences diminue d'année en année; leur niveau idéologique et scientifique est très bas. En de nombreux cas les propagandistes des syndicats et du komsomol se sont soustraits à la propagande de l'athéisme scientifique. C'est de façon complètement déficiente que l'on mène la propagande pour la science athée par voie d'imprimerie. Les journaux centraux et locaux, les revues de politique sociale et littéraires ont livré ces problèmes à l'oubli. On publie trop peu de livres et brochures sur les thèmes de l'athéisme scientifique; quant à ceux qui ont été publiés, ils souffrent de sérieuses déficiences. Ils sont, comme par principe, éloignés des tâches essentielles de l'éducation communiste des travailleurs, écrits d'une façon qui n'est pas populaire, dans une langue difficile et inaccessible.

Il faut résolument donner aux organisations du parti une conscience plus vive de leur responsabilité quant à l'état de la propagande de l'athéisme scientifique, en finir avec le bureaucratisme et le conformisme dans le travail d'éducation, stimuler et cultiver de toutes manières l'initiative, la persévérance et l'intransigeance dans la lutte contre les préjugés et les superstitions religieuses. Le parti, qui déploie un large travail pour l'éducation communiste des travailleurs, ne peut se résigner à cet état de désolation où se trouve la propagande de l'athéisme scientifique. Le devoir des organisations du parti est de faire disparaître le plus rapidement possible les déficiences dans ce domaine, d'activer la propagande de l'athéisme scientifique.

Dans notre société socialiste sont posées toutes les conditions objectives et toutes les possibilités permettant une complète disparition des survivances du capitalisme dans la conscience des gens, y compris les préjugés religieux et les superstitions. Il faut donner à la propagande de l'athéisme scientifique une grande ampleur qui lui assure vraiment un caractère de masse; il faut améliorer résolument son contenu[25].

b) *Extraits d'un article de la revue* Kommounist, *n° 13, septembre 1954*

QUESTIONS IMPORTANTES CONCERNANT LA PROPAGANDE DE L'ATHÉISME SCIENTIFIQUE (par S. KHOUDIAKOV)

[...] La liquidation des classes exploitantes, la victoire du socialisme dans notre pays, l'œuvre éducatrice inlassable du parti communiste et la diffusion d'une conception scientifique du monde, ont fait de l'immense majorité des hommes soviétiques des constructeurs actifs et conscients du communisme. Des hommes nouveaux ont surgi, avec un regard nouveau, une morale nouvelle, une nouvelle psychologie; hommes convaincus et décidés, dévoués sans réserve au parti et à l'État soviétique. Notre patrie est le premier pays où l'écrasante majorité des gens a rompu avec la religion et ses institutions. Dans la société communiste domine l'idéologie socialiste. Cependant n'ont pas complètement disparu les survivances du capitalisme, y compris les préjugés religieux et les superstitions.

Le régime socialiste conduit normalement à l'élimination définitive de la religion, superstructure du régime antérieur. Les conceptions et les institutions religieuses qui se sont maintenues dans la société soviétique sont des survivances, des restes, d'une superstructure de l'ancien régime et non des parties d'une superstructure de la société socialiste; ce sont des vestiges de la vieille société, une tache congénitale de l'ancienne société sur le corps de la nouvelle.

Par sa nature même, la religion est un des éléments les plus conservateurs de l'idéologie ancienne, et dont les restes peuvent survivre assez longtemps après qu'ont été anéanties les causes qui l'ont engendré. C'est un fait que la superstructure ancienne n'est pas détruite intantanément, du premier coup. Ses divers éléments peuvent exister encore longtemps et, du reste, on en vient à bout par des moyens divers. Si l'ancien appareil d'État, partie de l'ancienne superstructure, a pu être liquidé au cours de la révolution, on ne saurait éliminer les institutions religieuses de la même manière. Si l'on a pu et dû interdire la propagande des idées politiques bourgeoises, supprimer la presse réactionnaire, on ne pouvait agir par voie d'interdiction à l'égard des cultes religieux. Les interdictions ne font que renforcer le fanatisme des croyants. L'extirpation des préjugés religieux exige, auprès des masses, un travail d'éducation scientifique long, compliqué et de tous les jours.

25. *Loc. cit.*, pp. 78-83.

Comment donc expliquer l'existence des survivances religieuses dans notre pays? Ici joue d'abord une loi générale du socialisme : le retard de la conscience sur les faits sociaux, sur les conditions de la vie matérielle de la société. La conscience sociale des hommes est le produit et le reflet des conditions de la vie matérielle de la société. La vie matérielle de la société, l'état social, apparaissent premiers, tandis que la conscience des hommes ne vient qu'en second lieu. Le développement des conditions de vie matérielle de la société entraîne un progrès de la conscience. Aussi la conscience est-elle généralement en retard sur le fait social.

Les survivances religieuses dans la conscience de beaucoup de gens persistent sous forme de traditions, d'habitudes laissées par l'ancien régime et dont il n'est pas si facile de se défaire. On ne peut oublier que la religion a pénétré la conscience des hommes pendant des siècles et des millénaires; que l'art, la littérature et les ouvrages de science sociale et politique, furent mis à contribution pour l'implanter dans l'homme. Sur la conscience des nouvelles générations, la religion peut exercer son influence par le moyen de l'art et de la littérature réactionnaires si l'on n'oppose pas à cette pernicieuse influence la propagande en faveur d'une conception scientifique et matérialiste du monde.

Amener les consciences à la hauteur des nouvelles conditions socialistes de vie ne dépend que de nous-mêmes, de notre travail systématique d'éducation des ouvriers et d'inculcation d'une conception scientifique du monde. Plus large et active seront la propagande de l'athéisme scientifique, la diffusion des sciences naturelles, l'implantation de l'idéologie socialiste, moins grandes resteront les possibilités de propagande de l'idéologie religieuse et plus vite se haussera la conscience des arriérés au niveau des hommes soviétiques d'avant-garde qui ont assimilé la conception marxiste-léniniste du monde. Les survivances religieuses jouissent d'une remarquable force conservatrice; elles représentent une manifestation de l'ancien dans le nouveau; elles empêchent le progrès du nouveau. Leur réveil chez nous résulte, comme de règle d'ailleurs, de l'affaiblissement de la lutte contre elles. Ainsi, pendant la guerre et les premières années de l'après-guerre, les survivances religieuses se sont renforcées parce que les organes d'éducation culturelle du parti, des syndicats et du komsomol se sont relâchés dans leur lutte contre elles et se sont comportés d'une manière passive devant la recrudescence d'activité des gens d'église et des zélateurs des sectes.

La guerre qui nous a été imposée par les fascistes allemands a été une très grande épreuve pour les forces physiques, morales et spirituelles du peuple soviétique. Non seulement notre peuple s'en est tiré avec honneur, mais il est sorti de cette épreuve plus fort et mieux trempé. Cependant, la guerre ne va pas sans grands sacrifices, privations et angoisses sur le sort des parents, des proches, des amis, des camarades. Or la religion s'est toujours installée et s'installe en parasite sur les malheurs des hommes, sur les privations du peuple. Il n'est pas étonnant que des hommes qui étaient croyants à la veille de la guerre ou qui n'avaient pas rompu pour de bon avec la religion aient vu leurs préjugés encore vivaces se renforcer de façon notable sous l'influence des calamités et des souffrances du temps

de guerre, par suite de la baisse de la propagande de l'athéisme scientifique. Les gens d'église et les zélateurs de sectes ont mis à profit cette situation. Ils ont intensifié leur activité. Tout cela ne pouvait pas ne pas amener une reviviscence passagère des sentiments religieux dans la partie arriérée de la population. Ces sentiments religieux sont particulièrement soutenus par les survivances de l'individualisme bourgeois et petit-bourgeois. La séparation d'avec la collectivité, l'isolement, provoquent chez les faibles l'impression qu'ils sont coupés de la vie et le sentiment accablant qu'ils sont impuissants et privés de secours. La vitalité des survivances religieuses s'explique aussi par la présence d'une ambiance capitaliste qui cherche par tous les moyens et voies possibles à soutenir, conserver et renforcer ces préjugés. Mais la cause principale de leur persistance et de leur recrudescence chez nous réside dans certaines conditions ou facteurs subjectifs : le relâchement de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique de la part des organisations du parti, des syndicats et du komsomol et des organes d'éducation culturelle. Nombre de ces organisations ont oublié le principe léniniste selon lequel tout affaiblissement de l'idéologie socialiste crée des conditions favorables à l'intensification de l'idéologie bourgeoise dont la religion n'est qu'une variété.

Ces derniers temps, gens d'église et zélateurs de sectes ont amplifié la propagande religieuse dans les couches arriérées de la population, s'accommodant avec souplesse au climat actuel. Ils cherchent différents moyens d'empoisonner la conscience avec les préjugés religieux, s'appliquant tout particulièrement à gagner à l'église la jeunesse et les femmes. Tout cela montre combien fausse est l'opinion qui s'est répandue chez certains travailleurs soviétiques et hommes du parti, comme quoi, avec la liquidation dans notre pays des racines sociales de la religion et l'élimination des activités antisoviétiques des gens d'église, aurait disparu aussi la nécessité d'une propagande active de l'athéisme scientifique. Au cours de la construction communiste, la religion mourrait d'elle-même, prétendrait-on.

Cette sous-estimation de la portée de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique s'explique par le fait que nombre de nos militants n'ont pas saisi l'importance vitale et la nécessité d'intensifier l'éducation communiste des ouvriers, d'arracher et d'extirper des consciences toutes les survivances du capitalisme, y compris la religion et les superstitions.

Les préjugés religieux, en tant que résidus de l'idéologie bourgeoise, ne disparaissent pas d'eux-mêmes; on ne peut non plus les faire disparaître par voie de mesures administratives. On ne saurait les éliminer qu'en redoublant le travail idéologique parmi les ouvriers, par une lutte inlassable en vue d'élever le niveau culturel des masses et leur conscience communiste.

Quels sont les ravages causés par l'idéologie religieuse, implantée et soutenue chez nous par les gens d'église et les zélateurs des diverses sectes? La religion, tout d'abord, tue dans le croyant tout intérêt et toute activité sociale et le tient à l'écart de la lutte pour le communisme. En assurant que la vie terrestre n'est que « vanité des vanités », simple étape vers l'obtention d'une béatitude éternelle « dans l'autre monde », elle

inculque des vues pessimistes sur la vie, empoisonne les consciences détourne les hommes du droit chemin de la lutte pour un authentique bonheur sur terre, pour le communisme.

La société communiste s'édifie sous la conduite de notre parti sur la base de la triomphante doctrine du marxisme-léninisme, par les efforts conscients de millions d'hommes soviétiques. L'activité des masses populaires créatrices d'une vie nouvelle s'accroît à mesure que s'élève leur conscience socialiste. Le parti communiste aspire fermement à élever non seulement le niveau matériel du peuple, mais encore sa conscience politique, sa culture et son instruction, à répandre les connaissances scientifiques. On ne peut construire le communisme sans science et sans savoir. La doctrine marxiste-léniniste donne le pouvoir de bien comprendre les événements, de savoir où et comment ils vont se dérouler; de discerner tout ce qui est nouveau et facteur de progrès pour la société; de repousser, en même temps, tout ce qui est étranger et qui brise l'essor de l'humanité vers le communisme.

La science, en équipant les hommes soviétiques d'une connaissance réelle, augmente leur pouvoir sur la nature et les rapports sociaux, élargit leurs horizons, donne force à leur orientation et clarté aux perspectives de progrès. Elle adoucit la peine et enrichit la vie de l'homme.

La science représente un ensemble de connaissances portant sur la nature et la société, connaissances vérifiées par la pratique et confirmées par l'expérience multiséculaire de l'humanité. Ces connaissances sont toutes au service du progrès de la société. Les hommes soviétiques, s'appuyant sur les lois objectives et sur les réalisations de la science et de la technique soviétiques, transforment la nature, élèvent de gigantesques barrages hydro-électriques et livrent à l'exploitation d'immenses surfaces de terre en friche et en jachère.

Mettant à profit les résultats de la science la plus avancée, les hommes soviétiques se soumettent de plus en plus les forces de la nature. Ils modifient le climat, le sol, changent le cours des rivières, transfèrent les cultures d'une région à l'autre. Ils mènent, d'autre part, une lutte systématique contre la sécheresse et pour assurer des récoltes abondantes et stables; ils élèvent de nouvelles races de bétail, des variétés nouvelles de plantes.

Le parti communiste dans son activité s'appuie sur la science. Il assure le libre développement d'une conception scientifique du monde. «... Il mène une campagne antireligieuse contre tout et chacun des préjugés religieux, dit J. V. Staline, car il est basé sur la science tandis que les préjugés religieux vont contre la science » (*Œuvres*, t. X, p. 132).

La religion est l'ennemi mortel de la science. Elle va jusqu'à ériger l'ignorance en vertu. Elle exalte la « pauvreté d'esprit ». Elle suggère aux arriérés cette idée réactionnaire : « Qui augmente la science augmente la tristesse ». La religion enseigne à ses adeptes de mépriser la science, la pratique, l'expérience et de s'en remettre à « la sainte volonté de dieu » Au lieu de lutter contre la sécheresse en recourant à la science et à la technique, la religion recommande de prier dieu qu'il envoie la pluie. En cas de maladie, certains croyants, au lieu de s'adresser au médecin, préfèrent prier dieu et les saints qu'ils les guérissent, vénèrent les « saintes

reliques » et les « icônes miraculeuses », courent aux guérisseurs et même aux sorcières. Abusant de leur naïveté, les guérisseurs ignorants les dévalisent, et leur remettent toutes sortes de recettes charlatanesques et de drogues qui ruinent leur santé.

Il arrive que des travailleurs soviétiques de l'endroit s'aperçoivent de ces choses et, comme si de rien n'était, poursuivent tranquillement leur chemin. Fait plus étonnant encore, il se trouve des communistes isolés qui non seulement tolèrent les préjugés religieux mais tombent eux-mêmes sous leur influence.

Pour construire le communisme, il faut mobiliser toutes les forces créatrices des hommes soviétiques, leur énergie et leur esprit d'innovation et d'initiative, tandis que la religion apparaît comme l'appui de tout ce qui est ancien et suranné, comme la protectrice de la stagnation et du retardement. Par son dogmatisme, par ses positions figées à mort, la religion inspire aux hommes la paresse de pensée et le marasme de l'esprit. Se cramponnant au vieux temps, elle s'oppose à toute innovation dans la production, dans les sciences ou dans l'existence des hommes. Elle empêche les croyants d'accroître leur culture, leurs connaissances, et de s'assimiler une conception scientifique du monde sans laquelle on ne peut ni bien comprendre ni expliquer l'heureux progrès réalisé par la société soviétique sur la voie du communisme.

Le parti communiste tient pour son devoir le plus sacré de renforcer inlassablement l'amitié des peuples et l'unité politique et morale de la société soviétique, fondements de la force d'un état socialiste multinational. Mais la religion forme ses adeptes dans un esprit d'hostilité et d'intolérance à l'égard de ceux qui ne partagent pas la même foi. Elle sème la discorde et la dissension entre les hommes de confessions diverses, inocule la méfiance réciproque dans le domaine des questions religieuses. Chaque croyant estime que, seule, sa religion est vraie et juste, tandis que les autres sont toutes aberrantes et fausses. La religion musulmane (islam), par exemple, considère ceux qui confessent une autre foi comme infidèles, impies, des ghiaours, que l'on doit mépriser, détester et exterminer. Ceux qui adhèrent au christianisme, en retour, appellent avec dédain les musulmans « non-chrétiens », « bassourmans ». De nos jours encore, la haine couve et parfois éclate au grand jour entre croyants de différentes confessions. Dans cette hostilité et cette intolérance, les survivances religieuses se mêlent aux préjugés nationalistes; ils se soutiennent et se fortifient mutuellement. Ainsi la religion retarde l'affermissement de l'idéologie de l'internationale prolétarienne et de la fraternité des peuples.

Un préjudice direct est porté à l'économie nationale par les diverses fêtes religieuses (noël, pâques, trinité, la saint-pierre, la saint-élie, kourban béïram, ramadan, etc.). Pendant ces jours la religion interdit le travail : c'est un « grand péché » et dieu pourrait « se fâcher ». Les fêtes religieuses s'accompagnent souvent de saoûleries qui durent plusieurs jours. Tout cela éloigne les hommes du travail et sape la discipline du travail dans la production. Les fêtes religieuses causent un dommage considérable surtout aux exploitations agricoles aux moments de presse des travaux des champs, alors que chaque heure est précieuse.

Les survivances religieuses sont liées aussi à certains rites qui rabais-

sent la dignité de l'homme. Tels sont : la circoncision, selon les prescriptions de la loi judaïque et musulmane; le mariage à l'église, qui consacre la subordination de la femme; le baptême; la confession, qui a été utilisée dans la société antagoniste par les classes exploitantes comme moyen d'espionnage et de lutte contre les mouvements de révolution et de libération On observe souvent ces rites ineptes et néfastes pour la simple raison que « d'autres en font autant ». C'est dire la ténacité de ces survivances du passé qui obscurcissent la conscience des hommes.

Qu'est-ce qui peut donner plus de joie à tout homme soviétique que la conscience d'être créateur et constructeur de la société communiste ? D'année en année, de jour en jour, notre vie devient plus riche, plus belle et plus diverse. Le parti poursuit sans défaillance l'essor de la culture socialiste, l'augmentation des richesses spirituelles du peuple, le progrès de l'instruction populaire, de la science, de la littérature et des arts. Nulle part au monde, on ne trouve tant de possibilités mises à la disposition des travailleurs pour leur formation, formation qui les habilite à devenir des facteurs actifs du progrès social.

Quand l'homme agit d'une manière consciente, avec persévérance, convaincu de l'équité de son entreprise, personne ne saurait le détourner de son chemin, aucune difficulté l'effrayer. Tandis que la religion amène l'homme à mettre seulement son espoir en dieu et dans « sa miséricorde » et non dans les forces du peuple. Ainsi la foi en dieu, le sentiment de la dépendance à l'égard de forces surnaturelles, imaginaires et illusoires, gênent l'homme dans l'accomplissement de sa tâche pratique.

Dans le milieu des sectes, on propage cette idée nuisible que le parti communiste suivrait, soi-disant, les traces du « premier communiste », à savoir : le Christ, dont il accomplirait les commandements; comme si la doctrine du communisme coïncidait parfaitement avec celle de la religion chrétienne. Mais que peut-il y avoir de commun entre le communisme scientifique, doctrine révolutionnaire qui se donne pour tâche la transformation de la société par la révolution et la liquidation de l'exploitation de l'homme par l'homme, — et le christianisme qui prêche l'humilité et la soumission à l'égard des exploiteurs, le refus de la lutte des classes, la conciliation des intérêts des oppresseurs et des opprimés. Le christianisme a consacré et consacre l'inégalité des classes, l'oppression de la femme et son infériorité de droit dans la société bourgeoise et dans la famille.

La propagande qui affirme la « compatibilité » du communisme et du christianisme, témoigne de tentatives faites pour masquer plus subtilement la nature réactionnaire des diverses sectes chrétiennes afin de tromper plus facilement les travailleurs et les maintenir sous l'influence de la religion. Mais le communisme scientifique est incompatible avec la religion.

Les prédicants des sectes suggèrent aussi à leurs adeptes que les hommes simples n'ont pas à se préoccuper des problèmes sociaux : ce sont là « choses du monde » — du point de vue de la religion — et non le principal; et même occupation nuisible et « dangereuse » parce que menant au péché. Toute religion inspire cette idée réactionnaire que si grands que soient les succès et les réalisations du communisme, tout cela n'est

que vanité, il n'y a pas à s'y arrêter sérieusement. L'essentiel est de « sauver son âme », c'est « la vie éternelle » par delà la tombe après la mort. Un homme qui admettrait ces inepties pourrait-il être un militant actif et conséquent de la cause communiste? Non, bien entendu. S'il prend part à l'édification du communisme, il ne le fait pas d'une manière consciente et n'est pas pleinement convaincu de la nécessité de l'entreprise. Sans cesse rongé par les doutes sur ce qui est le plus important : la vie temporelle sur terre ou l'éternelle béatitude dans l'autre monde, le croyant se met souvent dans une impasse. L'ennemi exploite ces doutes à des fins réactionnaires, embrouillant les ouvriers dans le filet de son idéologie qui va à l'encontre des intérêts du peuple.

Certains communistes pensent justifier leur attitude conciliante à l'égard des survivances religieuses en spéculant sur la liberté de conscience. Pourquoi combattre ces préjugés, disent-ils, quand l'état permet l'adhésion à la religion? Il est vrai que la législation soviétique garantit la pleine liberté de conscience, la liberté de l'exercice des cultes religieux et la liberté de propagande antireligieuse. Cenpendant, nombre d'organisations du parti, des syndicats et du komsomol, de même que certaines sections de la société panunioniste pour la diffusion des connaissances politiques et scientifiques chargés de la propagande de l'athéisme scientifique, ne voient, on ne sait pourquoi, dans la liberté de conscience que la liberté d'exercice des cultes religieux. Ils oublient leur propre devoir qui est de développer la propagande de l'athéisme scientifique[26]. [...]

c) *Ordonnance du Comité central du Parti communiste de l'Union Soviétique*

Sur les erreurs commises dans la conduite de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique parmi la population[2]

Le parti communiste, en conformité avec son programme, mène une propagande de culture scientifique en faveur de la conception matérialiste du monde, pour hausser la conscience des masses ouvrières à un niveau supérieur et les libérer progressivement des préjugés religieux. En outre, le parti a toujours jugé nécessaire qu'on évite toute offense aux sentiments des croyants.

Le Comité central du parti communiste de l'Union soviétique a connaissance de faits montrant que, en ces derniers temps, des erreurs grossières sont commises dans la propagande en faveur de l'athéisme scientifique parmi la population, en de nombreux endroits.

Au lieu de développer lentement et systématiquement un travail de diffusion des connaissances de sciences naturelles et de lutte idéologique contre la religion, dans divers journaux centraux et régionaux comme dans les discours de quelques conférenciers et rapporteurs, on se permet des brimades à l'égard du clergé et des fidèles qui suivent les rites religieux.

26. *Pravda*, 11 novembre 1954.

Il y a des cas où, dans les feuilles imprimées ou dans les discours oraux de propagandistes, quelques ministres des cultes religieux et quelques croyants sont présentés sans aucun fondement comme des gens ne méritant pas la confiance politique. Dans certaines régions, de la part des organisations locales ou de personnages individuels, sont tolérées une ingérence administrative dans les activités des communautés et des groupes religieux et une attitude grossière à l'égard du clergé. Des erreurs de ce genre dans la propagande anti-religieuse sont en contradiction radicale avec le programme et la politique du parti communiste à l'égard de la religion et des croyants; ce sont des infractions aux directives du parti souventes fois réitérées, déclarant inadmissibles les offenses faites aux sentiments des croyants.

Le Comité central du parti communiste de l'Union soviétique estime anormal que de nombreuses organisations du parti se soient abstenues de prendre une part active à la mise en œuvre quotidienne de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique, et ne se soucient pas de faire un choix attentif des cadres de propagandistes. Il n'est pas rare qu'on laisse intervenir dans la presse, les conférences et rapports, des gens qui sont ignorants en matière de science et de propagande athée, parfois même des charlatans ne connaissant, en général, que des anecdotes et des fables sur les ministres du culte. Une telle attitude inconsciente de ses responsabilités dans le choix des auteurs d'articles, conférenciers et rapporteurs, et l'absence de contrôle approprié de la part des organisations du parti pour assurer l'orientation convenable de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique causent un sérieux dommage au travail d'éducation culturelle effective près de la population.

Le Comité central du parti communiste de l'Union soviétique décrète : obliger les comités du parti de la région, du territoire, le Comité central des partis communistes des républiques associées et toutes les organisations du parti, à écarter résolument toutes les erreurs dans la propagande athée et à ne tolérer dans aucun cas à l'avenir quelque offense que ce soit à l'égard des sentiments des croyants et des ministres de l'église ou quelque ingérence administrative dans l'activité de l'église. Il est indispensable d'avoir en vue que les brimades à l'égard de l'église, du clergé, des citoyens croyants sont incompatibles avec la ligne du parti et du gouvernement dans la conduite de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique et sont en contradiction avec la constitution de l'U. R. S. S. qui accorde aux citoyens soviétiques la liberté de conscience.

Par suite des changements profonds des conditions de vie sociales et économiques, de la liquidation des classes exploitantes, de la victoire du socialisme en U. R. S. S., du succès du développement de la science et de la croissance générale du niveau de culture, la majorité de la population s'est déjà depuis longtemps libérée des préjugés religieux; la conscience des travailleurs s'est développée sans mesure. On ne peut cependant ne pas tenir compte aussi du fait qu'il y a des citoyens qui tout en participant activement à la vie du pays et en accomplissant honnêtement leur devoir de citoyen à l'égard de la patrie, se trouvent encore sous l'influence de diverses sortes de croyances religieuses. A l'égard de ces croyants, le parti a toujours exigé et exigera toujours à l'avenir une attitude faite

de tact et d'attention. Il est d'autant plus sot et dommageable de suspecter politiquement tel ou tel citoyen soviétique à cause de ses convictions religieuses. Une propagande anti-religieuse profonde, patiente, menée adroitement parmi les croyants, les aidera à se libérer finalement de leurs erreurs religieuses. Au contraire, les mesures administratives de toutes sortes et les brimades à l'égard des croyants et des ministres de l'église ne peuvent faire que du tort en consolidant et en renforçant chez eux les préjugés religieux.

Dans la conduite de la propagande anti-religieuse, il faut se rendre compte qu'on ne peut identifier la situation de l'église dans un pays socialiste et la situation de l'église dans une société exploitante. Dans une société bourgeoise, l'église est l'appui et l'instrument des classes dominantes, qui l'utilisent pour l'asservissement des travailleurs. Cela n'exclut pas l'éventualité que des ministres de l'église, même dans une société capitaliste, adoptent le point de vue des travailleurs à l'égard de certains problèmes politiques fondamentaux. Quelquefois ces ministres, dans leur conduite opposée aux intérêts des classes exploitatrices, sont en butte, comme il est naturel, aux persécutions des milieux ecclésiastiques et gouvernementaux des nations capitalistes.

Dans la Russie tsariste, l'église servait fidèlement le pouvoir, les propriétaires et les capitalistes, justifiait la cruelle exploitation des masses populaires et soutenait les exploiteurs dans leur lutte contre les travailleurs. On sait qu'immédiatement après la révolution socialiste d'octobre, dans les années de la guerre mondiale et plus tard, de nombreuses organisations religieuses, des groupes parmi le clergé prirent une attitude hostile à l'égard du pouvoir soviétique. Par suite de cela des ministres du culte furent mis en accusation par le gouvernement, en raison non de leur activité religieuse mais d'une activité antigouvernementale, dirigée contre les intérêts du peuple soviétique, au profit de la contre-révolution intérieure et de l'impérialisme international. Il était donc naturel que la lutte du peuple soviétique contre les ennemis du gouvernement socialiste comprît la lutte contre ceux des représentants réactionnaires de l'église qui menaient une campagne hostile au peuple soviétique. De nos jours, par suite de la victoire du socialisme et de la liquidation des classes exploitantes en U. R. S. S., les racines sociales de la religion sont extirpées, la base sur laquelle reposait l'église est détruite. Les ministres de l'église en majorité, comme les faits en témoignent, ont adopté maintenant une attitude loyale à l'égard du pouvoir soviétique. C'est pourquoi la lutte contre les préjugés religieux doit de nos jours être considérée comme une lutte idéologique entre la conception scientifique et matérialiste du monde et une conception anti-scientifique et religieuse.

Corriger les erreurs commises dans la propagande anti-religieuse ne doit pas signifier un affaiblissement de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique, partie intégrante de la formation communiste des travailleurs, et qui a pour but la diffusion des sciences matérialistes dans les masses et la libération des croyants de l'influence des préjugés religieux.

Si, par rapport à l'État, la religion est une affaire privée, et si en conséquence la religion est séparée de l'État, le parti communiste, appuyé

sur la seule véritable conception scientifique du monde — le marxisme-léninisme et sa base doctrinale — le matérialisme dialectique, ne peut être indifférent ou neutre à l'égard de la religion, idéologie qui n'a rien de commun avec la science.

Notre parti a toujours considéré et considère comme un devoir indiscutable de contribuer de toutes ses forces et de tous ses moyens au développement des sciences naturelles, techniques et sociales. C'est seulement sur la base de la science d'avant-garde contemporaine qu'il est possible d'utiliser universellement et à plein les richesses de la nature au profit de toute l'humanité. C'est seulement sur la base de la science que l'on peut provoquer un nouvel essor de l'industrie et de l'agriculture, assurer un développement beaucoup plus puissant des forces productrices du pays, augmenter la productivité du travail, et par le fait même accroître le bien-être matériel et hausser le niveau culturel du peuple. En conséquence, le Parti communiste éduque les peuples soviétiques dans l'esprit de la conception scientifique du monde et mène une lutte idéologique contre l'idéologie religieuse, en tant qu'idéologie anti-scientifique. La contradiction radicale qui existe entre la science et la religion est évidente. Si la science s'appuie sur les faits, sur l'expérimentation scientifique et sur les conclusions strictement contrôlées, confirmées par la vie, la religion quelle qu'elle soit ne s'appuie que sur des traditions bibliques et autres, sur des inventions fantastiques. Les acquisitions de la science contemporaine dans le domaine des sciences naturelles et sociales réfutent de façon convaincante les dogmes religieux. La science ne peut faire la paix avec les conceptions imaginaires de la religion au sujet de la vie de la nature et de l'homme, c'est pourquoi elle est incompatible avec la religion. La science aide l'humanité à connaître toujours plus profondément les lois objectives de l'évolution de la nature et de la société, elle l'aide à mettre les forces de la nature au service de l'homme, la science contribue à créer une conscience plus haute, à réaliser la croissance de la culture; la religion obscurcit la conscience de l'homme, l'amenant à une passivité devant les forces de la nature, entrave son activité créatrice et son initiative.

Tenant compte de tout cela, le parti pense qu'il est nécessaire de mener une propagande profonde et systématique en faveur de l'athéisme scientifique en veillant cependant à ne pas blesser les sentiments des croyants et des ministres du culte.

Le Comité central rappelle que, à la base de la propagande en faveur de l'athéisme scientifique, il faut placer une explication populaire des phénomènes importants de la nature et de la société, de problèmes tels que la formation du monde, l'apparition de la vie et de l'homme sur la terre, des succès et de la puissance de l'astronomie, de la biologie, de la physiologie, de la physique, de la chimie et des autres sciences qui confirment la vérité des vues matérialistes sur le développement de la nature et de la société.

Le Comité central souligne que la conduite de la propagande anti-religieuse réclame une attitude très attentive et soigneuse dans le choix des conférenciers, rapporteurs, auteurs d'articles et de brochures sur les thèmes anti-religieux. Pour ce travail, on ne doit recruter que des cadres qualifiés du point de vue scientifique : instituteurs, professeurs des écoles

techniques et supérieures, médecins, spécialistes de l'économie rurale, travailleurs de divers établissements de recherche scientifique, littérateurs, artistes et autres susceptibles d'exposer d'une manière convaincante du point de vue de la conception matérialiste du monde le caractère anti-scientifique de la religion.

Le Comité central du parti communiste pense que des résultats positifs dans le travail éducatif, visant à la disparition des survivances religieuses, ne peuvent être atteints que dans les conditions d'un essor nouveau de tout notre travail d'éducation culturelle au milieu des travailleurs, par une notable amélioration de l'activité des maisons de culture, des clubs, des bibliothèques, des salles de lecture, des conférences, des parcs de culture et de loisirs, et des autres centres de diffusion de la culture. C'est pourquoi la tâche des membres du parti, de l'État et de toutes les organisations sociales consiste à améliorer de façon radicale le travail de formation culturelle parmi la population et à hausser par là même, le niveau culturel des travailleurs.

Le 10 novembre 1954.

Le secrétaire du Comité central
du parti communiste de l'Union soviétique,

N. KHROUSCHTCHEV.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1954. Avril. — *Message pascal* du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, ALEXIS, aux archevêques pasteurs et à tous les fidèles russes, pp. 3-4. — *Salut de Pâques* aux chefs des Églises autocéphales; *télégramme* de salutation de la deuxième assemblée du clergé et des laïcs de l'exarchat d'Amérique à S. S. le patriarche Alexis; réponse de ce dernier à l'archevêque Hermogène, pp. 4-5. — Extrait d'une *lettre* du président du synode de l'Église réformée de Hongrie au métropolite Nicolas. Réponse du doyen de la cathédrale de Cantorbéry au métropolite Nicolas, p. 6. — *Chronique de la vie de l'Église* : fête de saint Alexis, consécration d'églises, fête des trois docteurs, nécrologe, pp. 7-10. — A. ANTONOV, *Fête ecclésiastique* (pour le tricentenaire de la réunion de l'Ukraine à la Russie : bref rappel historique, liquidation de l'union de Brest-Litovsk), pp. 11-13. — I. KOROLOVITCH, *La discipline orthodoxe en Hongrie* (ces dernière années), pp. 13-15. — V. TÉPLOV, *La célébration de la semaine sainte*, pp. 15-17. — *Défense de la paix* : I. NIKITINE, *La route de l'espérance* (La religion ne s'occupe pas de politique; mais elle ne peut se désintéresser de la politique du point de vue moral), pp. 18-20. — *La résurrection du Christ*, pp. 21-22. — Prof. S. SAVINSKIJ, *Les disciples d'Emmaüs*, pp. 23-31. — P. GNÉDITCH, *Pensées sur la rédemption dans les sermons du métropolite Philarète*, pp. 31-35. — V. NIKONOV, *Aux origines du monastère de Saint-Serge* (1354-1954), pp. 34-35. — A. IVANOV, *Une nouvelle traduction en langue russe de l'évangile de saint Matthieu* (édition de la Société biblique, 1953). — I. POTAPOV, *La mission russe en Palestine* (esquisse historique), pp. 55-65. — A. VEDERNIKOV, *Les tentations de l'œcuménisme*, pp. 64-72. — *La vie des Églises autocéphales* (Pologne), pp. 73-74. — *La vie des séminaires. Colloque de professeurs*, pp. 75-76. — *Bibliographie*, pp. 77-78.

Mai. — *Télégrammes* échangés entre le patriarche ALEXIS et le patriarche ALEXANDRE III d'Antioche, pp. 3-4. — *La vie de l'Église*. — *Célébrations liturgiques* du patriarche Alexis (octobre 1953-mars 1954); *Chronique de la vie de l'Église* : dans le monastère de Pskov-Petchersky; jubilés; nécrologe; enregistrement par le gouvernement hollandais de la constitution stavropigiaque (en dépendance immédiate du saint synode) d'un monastère du patriarcat de Moscou situé aux Pays-Bas, pp. 7-10. — Consécration épiscopale et nomination de l'archimandrite Eumène (Khorolsky), pp. 11-12. — V. TEPLOV, En souvenir du patriarche Serge, pp. 13-16. — I. KHIBARINE, A. Khomiakov (pour le 150e aniversaire de sa naissance), pp. 5-18. — *Défense de la paix : Résolutions pour la paix* au Congrès de Vienne, pp. 19-21. — A. VEDERNIKOV, *Appel opportun* (les décisions de Vienne et l'Église orthodoxe), pp. 21-23. — Archevêque GOURIJ, *Les travaux littéraires du patriarche Serge* (sa dissertation de maîtrise

en théologie « L'enseignement orthodoxe sur le salut »; ses articles sur les rapports de l'Église orthodoxe avec les vieux catholiques), pp. 24-31. — Prof. CHABATINE, *Le clergé orthodoxe*, dans l'œuvre de réunion des peuples russe et ukrainien, pp. 31-38. — A. IVANOV, *La nouvelle traduction en langue russe de l'évangile de saint Matthieu* (suite et fin), pp. 38-47. — M. VINOGRADOV, *Les relations des vieux-catholiques avec l'Église orthodoxe à propos de la réunion*, pp. 47-53. — *La vie des Églises autocéphales*. — Archimandrite VASSILIJ, *Le patriarcat d'Antioche et ses relations avec l'Église orthodoxe russe* (L'Église d'Antioche doit aimer l'Église russe comme le rempart et la défense de la sainte orthodoxie), pp. 54-69. — B. CHPILLER, *Pour le premier anniversaire du patriarcat en Bulgarie*, pp. 69-73. — *Chronique*, Les hôtes étrangers au patriarcat de Moscou; préparatifs pour la prochaine année scolaire, pp. 74-76. — *Bibliographie*, pp. 77-78.

Juin. — Série de *vœux de Pâques* adressés au patriarche Alexis par les patriarches de Constantinople, d'Antioche, etc., pp. 3-14. — *La vie de l'Église : Télégramme* de salutation du patriarche de Moscou, ALEXIS, à l'exarque d'Ukraine, métropolite de Kiev et de Galicie, Jean, p. 15. — *Souhaits de Pâques*, pp. 16-17. — *Chronique* de la vie de l'Église, célébrations, nécrologe, rentrée en Union soviétique du métropolite Séraphim, pp. 18-20. — *Défense de la paix : Résolutions* de la session extraordinaire du Conseil mondial, pp. 21-22. — A. VEDERNIKOV, *Il est impossible de temporiser*, pp. 23-24. — *Interview* du métropolite Nicolas avec les présidents de l'Union démocrate-chrétienne de la République démocratique d'Allemagne, pp. 24-26. — I. POTAPOV, *Le jour de l'Esprit-Saint*, pp. 27-29. — Hiéromoine LÉONIDE, *L'Ascension du Seigneur*, pp. 23-31. — P. GNÉDITCH, *Les saints qui ont brillé sur la terre russe*, pp. 31-33. — B. NIKONOV, *Le monastère de la Trinité-Saint-Serge au service du peuple russe et du pouvoir* (pour le 6e centenaire de sa fondation), pp. 33-43. — Évêque MICHEL, *Les agrapha dans les œuvres du saint prêtre et martyr Méthode*, pp. 43-50. — *La vie des Églises orthodoxes autocéphales* : A. ALEKSEEV. Articles consacrés au patriarcat d'Antioche pour ses cinquante ans d'archiépiscopat et à la maison du patriarcat d'Antioche à Moscou, pp. 51-65. — *Chronique* : A la mémoire du suprême patriarche-catholicos de tous les Arméniens, Georges VI, pp. 66-69. — A. IVANOV, *Faux-pas irréfléchi* (à propos d'un article du journal du patriarcat de Constantinople, *Apostolos Andreas*, accusant les communistes de vouloir amener sous la domination du Kremlin le patriarcat de Jérusalem), pp. 70-72. — Les hôtes étrangers du patriarcat de Moscou, pp. 72-73. — *Bibliographie*, pp. 74-75.

Réflexions sur l'Assemblée œcuménique d'Evanston

La seconde Assemblée du *Conseil œcuménique des Eglises* s'est tenue, comme prévu, du 15 au 31 août de cette année à Evanston, localité de la toute proche banlieue de Chicago. Nous avons donné déjà dans notre bulletin *Vers l'Unité chrétienne*[1], une première vue d'ensemble de la conférence et de ses travaux. Aussi ne pensons-nous pas utile d'en offrir à nouveau un compte rendu descriptif. A titre documentaire, nous donnons plus loin le texte du *Message* de l'Assemblée, la *Déclaration* annexée au rapport de la Commission consultative sur le thème de l'espérance, le *Rapport* adopté en conclusion des travaux de la Commission Foi et Constitution, les *Déclarations* de la délégation des Eglises Orthodoxes relatives au thème principal et à celui de cette Commission. Nous aurons à revenir ultérieurement sur plusieurs de ces documents. Pour le moment, nous nous contenterons de quelques réflexions à propos de deux points importants traités par l'Assemblée : le thème principal : « Le Christ — seule espérance du monde », et le thème de *Foi et Constitution* : « Notre unité dans le Christ et notre désunion en tant qu'Eglises. »

Les études[2] et les documents[3] que nous avons précédemment publiés sur la préparation de l'Assemblée d'Evanston ont

1. Cf. *Vers l'Unité chrétienne*, n° 65-66, juillet-octobre 1954.
2. Cf. C.-J. Dumont, *L'espérance chrétienne d'après les travaux préliminaires à la seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, à Evanston*, dans *Istina*, n° 1, janvier-mars 1954, pp. 80-106. — *Le Christ, l'Église et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne (Vues catholiques sur le thème d'Evanston)*, dans *Istina*, n° 2, avril-juin 1954, pp. 132-158.
3. Cf. *Extraits des premier et second rapports préparatoires sur le thème principal*, dans *Istina*, n° 1, janvier-mars 1954, pp. 107-128. — *Troisième et dernière rédaction du rapport préliminaire sur le même thème*, dans *Istina*, n° 2, avril-juin 1954, pp. 182-218.

déjà familiarisé la plupart de nos lecteurs avec ces deux sujets principaux. Peut-être cependant ne sera-t-il pas inutile à la bonne intelligence de ce qui va suivre, que nous rappelions en quelques mots comment se situait Evanston dans le cadre général du Mouvement œcuménique.

Le *Conseil œcuménique des Eglises* est essentiellement, on le sait, une *association fraternelle* d'Eglises, confessions ou dénominations chrétiennes diverses dont le but est de promouvoir, grâce à cette vivante association, une mise en œuvre plus efficace du témoignage qu'elles doivent rendre à Jésus-Christ, Dieu et Sauveur. Fondé définitivement à *Amsterdam*, en 1948, le Conseil œcuménique est le confluent, ou plus exactement le courant unique issu de la jonction de deux mouvements antérieurs : 1° le mouvement *Foi et Constitution* qui se proposait de discerner, et éventuellement de favoriser, un accord entre les diverses confessions sur quelques points qui seraient jugés essentiels en ce qui concerne soit la doctrine, soit les principes selon lesquels l'Eglise doit être organisée; 2° le mouvement *Vie et Action*, dit encore du *Christianisme pratique*, dont le but, tout différent, était de promouvoir une collaboration effective entre les diverses dénominations, quels que soient leur *Credo* ou les formes d'organisation ecclésiastique auxquelles elles demeurent attachées. Les principales étapes du premier de ces mouvements sont jalonnées par les conférences mondiales de *Lausanne* (1927) et d'*Edimbourg* (1937), auxquelles il faut ajouter celle de *Lund* (1952) tenue après que la fusion des deux mouvements eut été décidée et réalisée dans son principe; celles du second le sont par les conférences de *Stockholm* (1925) et d'*Oxford* (1937). L'assemblée d'Evanston, dont nous avons à nous entretenir, faisait suite à ces grandes conférences. Elle était du même ordre qu'elles, à cette différence près que les deux mouvements précédents s'y trouvaient fusionnés en un seul, comme ils l'avaient été déjà à la conférence d'Amsterdam. Cette dernière avait été constitutive du Conseil œcuménique et n'avait donc pas encore permis de juger de son fonctionnement. De ce fonctionnement elle s'était contenté de poser les fondements et de définir le statut. Les organismes permanents qu'elle avait constitués, les Commissions de travail et les Comités de direction et de contrôle qu'elle avait nommés (nous aurons l'occasion d'en parler plus loin) s'étaient depuis six ans efforcés d'accomplir la tâche qui leur avait été confiée. Il devenait possible d'apprécier dans quelle mesure l'organisme (fort complexe) créé à Amsterdam répondait au but que l'on s'était proposé. La conférence d'Evanston présentait donc cet intérêt particulier d'être la première devant laquelle se trouverait exposé et soumis à la critique de

ses membres le bilan de ces six premières années d'existence du *Conseil œcuménique des Eglises*.

Ce n'était cependant pas là son objet principal. La conférence avait un rôle éminent à remplir dans la vie même du Conseil. Elle devait en marquer un temps fort et cela en s'efforçant de réaliser sur un point donné concernant la foi et la vie chrétiennes la raison d'être de ce Conseil, à savoir : discerner quel témoignage *commun* les Eglises associées en son sein peuvent rendre au Christ sur ce point particulier et envisager les moyens pratiques de porter (en paroles mais surtout en actes) ce témoignage *en commun* à la face du monde. Je me permets d'insister sur ce double aspect en lequel prend corps et vie le Conseil œcuménique : témoignage commun (à discerner et éventuellement à promouvoir), à porter en commun (en paroles mais surtout en actes). Le premier me semble répondre à la préoccupation du mouvement *Foi et Constitution*, qui n'a pas perdu sa personnalité en fusionnant avec son confrère *Vie et Action*, puisqu'il subsiste au sein du Conseil œcuménique sous forme d'une Commission du même nom; le second aspect relève de ce qui était précédemment la préoccupation propre du mouvement *Vie et Action*. Leur conjonction désormais assurée (non d'ailleurs sans une tension dialectique intérieure très caractéristique) me paraît exprimer exactement l'essence de ce que le Conseil œcuménique des Eglises a conscience de vouloir être.

On aura remarqué sans doute, — non peut-être sans quelque étonnement, — que dans cette évocation rapide de la genèse, de la nature et des buts du Conseil œcuménique, nous n'avons pas employé jusqu'ici le mot : *unité*. Ce n'est pas, certes, que ce mot soit absent de ses documents, ni la réalité qu'il recouvre, de sa pensée : nous aurons aussi l'occasion d'en parler bientôt plus longuement. Mais c'est que, à ce qu'il semble, le Conseil œcuménique ne voit pas, — nous serions même tenté de dire : se refuse par principe de voir, — dans l'*unité visible* et manifeste des chrétiens une *fin en soi*, un but devant être recherché pour lui-même indépendamment des biens qu'elle est susceptible de procurer. Cette unité apparaît dans le champ de la conscience œcuménique comme une condition de la possibilité d'une communauté parfaite dans le témoignage chrétien, discerné et rendu; plus exactement peut-être encore : comme une qualité, une expression, un aspect du conditionnement de cette communauté de témoignage. C'est dire que l'unité vers laquelle on tend ne répond à aucune forme préconçue. La recherche de l'unité à laquelle on se livre porte non seulement sur la *réalisation* de cette unité mais sur sa *nature*, sur ce qu'elle doit être pour répondre au dessein de Dieu[4]. Il importe d'avoir cette pré-

4. On sait d'ailleurs que l'une des raisons de principe pour lesquelles l'É-

cision présente à l'esprit lorsqu'on veut tout simplement comprendre en quoi consistent et à quoi tendent les efforts faits au sein de l'Association fraternelle des Eglises qu'est le Conseil œcuménique, les travaux de ses Commissions ou les délibérations de ses grandes assemblées, à plus forte raison s'il s'agit de porter un jugement équitable sur eux. On ne peut mesurer les progrès du Mouvement œcuménique par le seul nombre d'unions organiques réalisées, grâce à lui, entre plusieurs des dénominations qui le composent. Proclamer l'échec d'une conférence comme celle d'Evanston sur la seule constatation que l'unité de tous les chrétiens n'en est pas sortie, serait tout simplement grotesque.

Le point particulier concernant la foi et la vie chrétienne qui devait faire l'objet des travaux de la conférence d'Evanston était : l'espérance. *Le Christ — seule espérance du monde*, telle était la formulation du thème principal. En face des maux qui accablent notre pauvre humanité, des menaces pires encore qui pèsent sur elle, on avait jugé opportun de faire entendre la voix unanime des chrétiens proclamant que le Christ était pour l'homme la seule, mais aussi la grande espérance. Ce thème, fixé à Toronto en 1950, lors d'une réunion du *Comité central*, avait depuis lors retenu l'attention d'une *Commission consultative* de vingt-cinq théologiens de diverses confessions. Un premier, puis un second projet de rapport sur ce sujet avaient été successivement soumis à l'appréciation critique des Eglises. Un troisième et dernier rapport avait été finalement rédigé, compte tenu de ces appréciations, publié dans le courant du mois de juin de cette année et envoyé à tous ceux qui, à des titres divers, devaient prendre une part active à l'Assemblée. Celle-ci devait avoir, en effet, à se prononcer sur les termes de ce rapport qui proclamait l'objet, la nature et le rôle de l'espérance chrétienne; les accepter tels quels ou les modifier selon que les délibérations le manifesteraient nécessaire. Il s'agissait de savoir si l'espérance ainsi décrite et proclamée correspondait bien à l'idée que s'en faisaient les diverses Eglises, et si la présentation qui en était ainsi faite pouvait être considérée comme assez *commune*

glise catholique romaine se refuse à faire partie du Conseil œcuménique est précisément que, aux yeux de sa foi, la forme d'unité voulue par Dieu pour son Église a été clairement révélée; c'est celle-là même qui n'a cessé d'être essentiellement réalisée en son propre sein et dont les conditions, ou les exigences, sont : l'unanimité parfaite dans la profession explicite du contenu objectif de la foi, l'appartenance à un unique corps social ecclésiastique hiérarchiquement structuré, cette double unité de base étant à la fois extérieurement manifestée et entretenue par la participation à une même vie sacramentelle, en particulier par la réception, en commun, du sacrement du Corps et du Sang du Seigneur.

à toutes pour qu'elle puisse faire l'objet d'une proclamation *en commun*.

Au cours des siècles passés on ne s'est jamais beaucoup disputé, entre chrétiens, sur l'espérance. Aussi aurait-on pu croire que le thème choisi était de tout repos et qu'il se prêterait facilement à la mise en évidence d'un témoignage commun à porter à son sujet. Tel n'était pas, cependant, l'avis général. Beaucoup craignaient, au contraire, qu'il ne suscitât d'ardentes discussions. Leurs craintes étaient fondées. Dès la première réunion de la Commission théologique consultative, à Rolle, en Suisse, au mois de juillet 1951, une opposition très vigoureuse se dessina entre deux tendances, en apparence radicalement opposées : les uns, — c'étaient surtout, mais non exclusivement bien entendu, des théologiens européens, — mettaient au premier plan, comme objet de l'espérance chrétienne, le retour en gloire du Christ, l'avènement définitif de son Royaume à la béatitude duquel seront associés tous les élus ressuscités dans leur corps; les autres, au contraire, — et c'était la position dominante de la théologie américaine, — sans nier nécessairement cet aspect important de l'espérance, préféraient mettre l'accent sur les améliorations qu'une vie chrétienne fidèlement vécue peut apporter dès ici-bas au sort de l'humanité. Il y aurait là, à leurs yeux, une réalité plus tangible et, comme telle, plus propre à inspirer aux hommes cette confiance qui leur manque en ce qui concerne leur avenir. La promesse du bonheur dans un au-delà, dont au demeurant l'Ecriture ne nous parle qu'en termes figurés difficilement intelligibles, et, qui plus est, bonheur se situant seulement à la fin des temps, leur paraissait peu propre à émouvoir une humanité malheureuse et à faire naître en elle un espoir sérieux. Y insister, n'était-ce point d'ailleurs faire le jeu de la propagande communiste qui, précisément, accuse la religion en général et le christianisme en particulier, de détourner les hommes des efforts visant à l'amélioration de leur condition par le vain espoir d'un bonheur éternel ? N'était-ce pas, d'autre part, favoriser le fâcheux prosélytisme des sectes adventistes de tous genres que de mettre en relief les données apocalyptiques sur l'avenir de l'humanité ? — A quoi les tenants d'une conception eschatologique de l'espérance répondaient qu'une espérance certaine ne pouvait se fonder que sur une promesse formelle de Dieu dont puisse témoigner l'Ecriture. Une telle promesse formelle existe incontestablement en ce qui concerne le retour du Christ et l'avènement de son Royaume; elle n'existe nullement à l'égard d'une amélioration notable du sort de l'humanité en conséquence d'une vie chrétienne plus fidèlement vécue. Il est certain que les chrétiens doivent par l'intensité de leur foi et la ferveur de leur charité contribuer de toutes leurs forces à une telle amélioration; mais il n'est point écrit que celle-ci puisse être autre que précaire. N'ayant pas fait l'objet

d'une promesse formelle de Dieu, elle ne saurait constituer l'objet d'une espérance certaine, certaine de la certitude de la révélation. La proposer aux hommes à ce titre serait risquer de les décevoir et de les précipiter, en fin de compte, dans un désespoir plus irrémédiable que celui d'où cette perspective les aurait fait momentanément sortir : la Croix sera le lot de l'homme, et particulièrement du chrétien, jusqu'à la fin des temps; nous ne devons leurrer personne à cet égard.

L'opposition qui s'était révélée très vive entre ces deux points de vue lors de la première session de la Commission théologique préparatoire avait été dans une très grande mesure surmontée lors des sessions suivantes, grâce à la bonne volonté et à l'ouverture d'esprit de chacun. Une synthèse assez harmonieuse en était résultée qui s'exprima dans les rédactions ultérieures du rapport préparatoire. La troisième et dernière rédaction se présentait sous forme d'un copieux document : quarante pages imprimées de grand format en assez petits caractères. La première partie était organisée autour de la notion du Royaume de Dieu dont la pleine réalisation ne sera effective que lors de la Parousie, mais qui déjà existe, inauguré par la première venue du Sauveur et le don qu'il nous a fait de son Esprit. La seconde partie traitait de l'Eglise, de sa mission sur terre, de son unité, de la perspective de son triomphe final. La troisième partie, enfin, opposait l'espérance chrétienne, — qui est avant tout l'espérance du Royaume, — aux fausses espérances qui, en notre temps, exercent sur les esprits une dangereuse séduction : l'humanisme démocratique, l'humanisme scientifique, le marxisme, les mouvements conjugués de renaissance nationale et religieuse chez beaucoup de peuples d'Afrique et d'Asie. Une conclusion mettait en relief les devoirs du chrétien quant au témoignage vivant qu'il doit être de ce que le Christ est notre unique espérance.

Présenté d'abord à l'Assemblée, en séance plénière, par trois orateurs de confessions diverses, ce rapport fut ensuite étudié par quinze groupes différents dont les critiques et suggestions furent recueillies par un *Comité de Coordination*. Ces critiques et ces suggestions furent abondantes et d'ailleurs assez peu concordantes. Au sein des groupes se manifesta, en effet, la même opposition qui avait caractérisé la première réunion de la Commission théologique consultative. A nouveau se trouvèrent aux prises les partisans de l'*eschatologisme* et ceux de ce que nous pourrons appeler le *temporalisme*. L'effort remarquable de synthèse entre ces deux aspects de l'objet de l'espérance, réalisé par la Commission consultative et qui s'exprimait dans le rapport préparatoire final, ne satisfaisait pas, visiblement, les délégués. Dans cette synthèse, il est vrai, l'aspect eschatologique demeurait prédominant comme il nous semble, à vrai dire, que cela doive

être. Les réalisations temporelles dues à la profession effective de la foi chrétienne, au rayonnement social d'une vie vécue conformément aux principes de l'Evangile, restaient au second plan, n'apparaissant que comme des *gages* de la grande espérance eschatologique, comme des *signes* de sa vérité. Beaucoup de délégués, représentant surtout des dénominations américaines, ne se déclaraient pas satisfaits de cette manière de présenter les choses. Il ne paraissait pas possible, dans les délais dont on disposait durant la conférence et dans les conditions de travail d'une pareille assemblée, de remanier le rapport lui-même afin d'y incorporer critiques et desiderata. La seule décision raisonnable, à laquelle on se rallia, était de laisser le rapport dans son état et d'y joindre une déclaration dans laquelle se trouveraient énumérées les objections faites par l'assemblée à son texte. Ce procédé, — le seul applicable, pratiquement — avait l'avantage de permettre aux opinions contradictoires de s'exprimer librement. Son inconvénient était d'affaiblir considérablement le caractère *commun* du témoignage que l'assemblée s'était donné pour but de discerner afin de le proclamer *en commun*. Sans doute, la déclaration annexe s'efforça-t-elle, par sa rédaction, de ne pas trop souligner cette impression de désaccord. Celui-ci n'y en était pas moins honnêtement reconnu. Il fut très douloureusement ressenti par l'assemblée et une bonne partie de la presse américaine n'hésita pas à parler d'un « échec » de la conférence : on s'était réuni pour élaborer un témoignage commun et unanime — on n'avait abouti qu'à rendre manifeste un désaccord profond et cela sur un point important qui engageait toute la conception de la vie chrétienne.

∴

Nous hésiterions beaucoup, cependant, à prendre à notre compte un jugement aussi sévère. D'abord, parce que, si important qu'il soit, le rapport sur l'espérance ne contenait pas tout ce que la conférence avait à dire, et réussit effectivement à dire, sur ce sujet. Outre ce rapport, l'assemblée adopta un *Message* beaucoup plus bref dans lequel ne se reflétaient nullement les divergences soulevées par lui. De plus, des thèmes secondaires furent simultanément proposés à l'attention et soumis aux délibérations de l'assemblée. Tous, ils avaient une relation assez directe avec le problème de l'espérance. Cette relation, moins évidente pour le thème de la Commission *Foi et Constitution*, sur lequel nous aurons à revenir tout à l'heure (« Notre unité dans le Christ et notre désunion en tant qu'Eglises »), était plus manifeste pour les thèmes des *Sections II* à *VI* qui concernaient respectivement : les *questions missionnaires* (« la mission de l'Eglise auprès de ceux du dehors »), les *questions sociales* (« la société et ses responsabilités sur le plan mondial »), les *affaires internationales*

(« la part des chrétiens dans la lutte en faveur d'une communauté mondiale »), les *relations entre groupes humains* (« l'Eglise au milieu des tensions raciales et ethniques »), enfin la responsabilité propre des *laïcs* dans la société (« le chrétien dans sa vie professionnelle »). Si le rapport principal (« le Christ — seul espoir du monde ») traitait de l'économie de l'espérance chrétienne en termes, non pas abstraits, mais généraux, les rapports adoptés par l'assemblée sur chacun de ces thèmes secondaires entraient dans le vif des problèmes les plus actuels et abordaient les points les plus sensibles de la conjoncture contemporaine mondiale. Or, sur tous ces points, en dépit des préférences politiques et des orientations sociales les plus diverses, l'assemblée est parvenue à un accord très impressionnant. On ne peut juger du résultat global de la conférence d'Evanston sans tenir compte de ce fait.

Nous aurons à revenir, comme nous l'avons dit, sur ces thèmes secondaires dont chacun mériterait à lui seul une étude. Nous voudrions seulement noter ici que si l'accord, à leur sujet, s'est plus aisément réalisé que sur le thème principal, c'est qu'il s'agissait surtout des principes *moraux* devant inspirer le comportement des chrétiens en face des injustices et des maux divers qui accablent aujourd'hui l'humanité, quelles que soient leur origine et leur nature : inégalités sociales, ségrégation raciale, conflits internationaux, etc. Quelles que puissent être les divergences d'opinion théologique concernant la place respective, dans le salut apporté par le Christ, de ses incidences temporelles et de ses perspectives eschatologiques, tous les chrétiens sont d'accord pour reconnaître que leur devoir est de se comporter en ce monde de telle manière que le sort du prochain en soit amélioré et que, dans la mesure du possible, soit assuré, dès ici-bas, un règne de vérité, de justice, de liberté et de paix. Le problème qui se posait ici était seulement de savoir de quelle manière concrète ce devoir pouvait et devait être rempli, sur le plan collectif et à l'échelle mondiale, en regard des grandes crises du monde contemporain. N'oublions pas qu'Evanston se trouve aux Etats-Unis. On aurait pu craindre, — et effectivement les dirigeants du Conseil œcuménique n'étaient pas sans le redouter, — que le milieu sociologique, par l'intermédiaire de la presse surtout, ne fît pression sur l'orientation des débats en des problèmes aussi épineux que l'attitude du chrétien en face du communisme, de la ségrégation raciale, du conflit entre Est et Ouest, de la fameuse co-existence pacifique, etc. En réalité l'assemblée sut maintenir les débats à un diapason proprement religieux et chrétien. L'accord réalisé en ces matières doit être porté à son actif comme un notable succès, d'autant plus que cet accord peut commander, pour une bonne part, les réalisations ultérieures sur le plan pratique de la coopération des Eglises.

Il n'en reste pas moins que le rapport principal mettait en cause des données théologiques fondamentales. C'est sur ce point que le désaccord se manifesta. Certains critiques ont exprimé le regret que l'on ait fait choix de ce thème de l'espérance qui ne pouvait manquer de révéler, selon eux, les profondes divergences doctrinales qui opposent les confessions les unes aux autres. Nous ne pensons pas que cette objection soit très sérieuse, à moins qu'elle ne veuille signifier qu'on ne devrait jamais dans les assemblées œcuméniques aborder aucune question proprement théologique; mais cela met en cause la conception même du Mouvement œcuménique tel que le Conseil œcuménique des Eglises s'efforce de lui faire prendre corps, car cela revient à dire qu'il faudrait le limiter à nouveau à son élément *Vie et Action*. Et de fait, nombreux demeurent, au sein du Conseil, ceux qui supportent mal la place qui y est désormais faite aux préoccupations doctrinales de *Foi et Constitution*. Mais si l'on admet que ces préoccupations font partie intégrante et indispensable du Mouvement œcuménique, il faut se résoudre à devoir affronter à chaque grande conférence des oppositions théologiques du même genre que celles qui se sont manifestées à Evanston, car dès que l'on creuse un peu profondément n'importe quelle question d'ordre théologique il est inévitable que l'on en vienne à mettre en cause les points fondamentaux de la foi ou des présupposés de cette foi. C'est jouer en particulier sur les mots que de reprocher au Conseil œcuménique d'avoir voulu *commencer* par un sujet concernant les *Fins dernières*. Il n'eût sans doute pas été plus facile de se mettre d'accord sur les critères d'une interprétation exacte de l'Ecriture, par exemple, que l'on cite volontiers comme une des questions par lesquelles il eût mieux valu commencer. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne serait pas, en effet, de bonne méthode d'aborder en premier lieu les questions de théologie fondamentale. La suggestion en a été faite déjà de plusieurs côtés et le vœu qu'on en fait nous paraît pleinement justifié.

Quoi qu'il en soit, le thème de l'espérance ayant été choisi pour la conférence d'Evanston, il fallait bien le traiter. Que pouvons-nous penser du désaccord qui s'est manifesté, tant lors de la première session de la Commission consultative préparatoire qu'au cours de l'assemblée ? C'est à ce sujet que nous voudrions maintenant proposer quelques réflexions.

∴

Nous avons dit plus haut qu'il ne fallait pas juger du résultat d'Evanston par la seule considération du rapport principal, mais qu'il fallait tenir compte de l'accord réalisé sur les thèmes

secondaires, d'incidence plus directe que le thème principal sur les suites pratiques de la conférence. Il faut ajouter ici que le rapport principal lui-même n'a pas donné lieu qu'à des critiques et donc que les divergences de vues qui se sont fait jour à son sujet ne doivent pas faire oublier tant de points auxquels l'ensemble de l'assemblée a donné son assentiment. La déclaration adoptée à propos du rapport préparatoire souligne que les critiques qui ont été faites à ce dernier « portent moins sur sa substance que sur son mode d'expression; non point tant sur ce qui y est dit que sur ce qui n'y est pas dit ». Comme omissions les plus importantes, le document cite : « l'action présente du Saint-Esprit dans l'Eglise et le monde; une référence spécifique aux « signes d'espérance »; un traitement adéquat du thème de la création et de la rédemption cosmique ». Quant aux désaccords principaux voici comment ils ont été formulés : « Nous ne nous sommes pas mis d'accord sur la relation existant entre l'espérance que le chrétien a ici-bas et son espérance dernière. Comme le *Précis* de nos discussions le montre clairement, nous n'avons pas été satisfaits de la façon dont le rapport présente les espérances dites « rivales » (de l'espérance chrétienne). Les uns estiment qu'on en a fait une description trop sympathique; d'autres qu'on n'en a pas traité avec assez de compréhension; et beaucoup ont signalé que leur liste était incomplète et qu'il faudrait y inclure des espérances qui portent à tort l'étiquette de chrétiennes. Nous ne sommes pas entièrement satisfaits de la façon dont on a traité des religions non-chrétiennes et nous ne sommes pas tombés d'accord sur la définition correcte de notre espérance pour autant qu'elle s'applique à tous ceux qui, bien que croyant en Dieu, ne le connaissent pas comme révélé en (Jésus-)Christ. Nombreux sont ceux qui estiment que le rapport aurait dû souligner plus fermement la solidarité existant entre les peuples du monde occidental et ceux des autres continents. Quelques-uns, enfin, pensent qu'on a fait une distinction trop tranchée entre l'Eglise et le monde. »

Nous ne pouvons reprendre chacun de ces points, d'importance d'ailleurs assez diverse. Nous le pouvons d'autant moins que le « Précis des discussions » auquel il est fait allusion dans ce texte n'a pas encore été publié au moment où nous rédigeons ces lignes. Nous nous contenterons donc de quelques remarques sur le premier chef de désaccord reconnu : « Nous ne nous sommes pas mis d'accord sur la relation existant entre ce que le chrétien espère ici-bas et son espérance dernière. »

Notons tout d'abord que cette manière de s'exprimer minimise peut-être un peu la difficulté rencontrée. Elle est dite ici ne porter que sur la *relation* existant entre les deux aspects ou les deux éléments principaux de l'objet de l'espérance : élément temporel et élément eschatologique. Mais il semble bien, à en

juger par les travaux préparatoires de la Commission consultative (comme aussi d'ailleurs des conférences préliminaires réunies à ce propos en Europe et en Amérique sur l'exégèse des textes bibliques concernant l'espérance), qu'un désaccord bien grave se soit dès ce moment manifesté sur la manière de comprendre chacun de ces éléments en lui-même (et pas seulement dans leur relation [5]). Ceci n'apparait guère dans le texte du rapport, mais il n'est pas permis d'ignorer que ce texte n'a rallié tous les suffrages de la Commision consultative que grâce à l'ambiguïté de certaines de ses expressions ou encore grâce à quelques-uns de ses silences. Nous voulons dire par là que certains théologiens de la Commission, comme à Evanston certains délégués de la conférence, ne prêtaient pas toujours aux textes bibliques, concernant le Royaume de Dieu en son avènement final et parfait, la même consistance doctrinale que les autres; ils n'en donnaient pas la même interprétation. Il semble que c'est à ce plan qu'il faille situer tout d'abord le désaccord éprouvé et le voir dans l'opposition entre une exégèse et une théologie dites *orthodoxes* et une exégèse et une théologie *libérales*, libéralisme qui, s'il ne doit pas son inspiration à la théorie de la « démythologisation » de Rudolf Bultmann, emprunte des voies qui lui sont bien proches. Dans une telle perspective des faits aussi fondamentaux pour la foi chrétienne que la résurrection du Christ, perdent toute consistance non seulement historique mais concrète, et l'on est fondé à se demander quel sens peut bien prendre désormais un retour du Christ en gloire et l'avènement définitif d'un Royaume composé d'hommes auxquels ne sont assurées ni la survie après la mort, ni une résurrection au sens propre du mot. Ne faudrait-il pas chercher là, avant toutes choses, la raison de l'obstination mise par certains à insister exclusivement sur les possibilités d'instauration, sur terre, du Royaume promis ? N'est-ce pas entre autres choses l'équivoque de certaines formules laissant place à une interprétation de ce genre qui a poussé les membres de la délégation des Eglises Orthodoxes à refuser de s'associer au vote sur le rapport et la déclaration annexe, et à présenter une déclaration propre exempte de toute ambiguïté ? Nous sommes porté à le penser.

Empressons-nous d'ajouter cependant que les tendances libérales, surtout poussées à cet extrême, n'étaient sans aucun doute pas le fait de la majorité de l'assemblée. Pour la plus grande partie des membres, le débat en question ne se situait pas à un niveau aussi profond et n'engageait pas des points aussi fondamentaux de la foi chrétienne. Il portait seulement

5. Sur les difficultés théologiques sous-jacentes aux rapports préparatoires, voir l'article cité plus haut : C.-J. Dumont, *L'espérance chrétienne... à Evanston*, dans *Istina*, n° 1, janvier-mars 1954, pp. 97 à 105.

secondaires, d'incidence plus directe que le thème principal sur les suites pratiques de la conférence. Il faut ajouter ici que le rapport principal lui-même n'a pas donné lieu qu'à des critiques et donc que les divergences de vues qui se sont fait jour à son sujet ne doivent pas faire oublier tant de points auxquels l'ensemble de l'assemblée a donné son assentiment. La déclaration adoptée à propos du rapport préparatoire souligne que les critiques qui ont été faites à ce dernier « portent moins sur sa substance que sur son mode d'expression; non point tant sur ce qui y est dit que sur ce qui n'y est pas dit ». Comme omissions les plus importantes, le document cite : « l'action présente du Saint-Esprit dans l'Eglise et le monde; une référence spécifique aux « signes d'espérance »; un traitement adéquat du thème de la création et de la rédemption cosmique ». Quant aux désaccords principaux voici comment ils ont été formulés : « Nous ne nous sommes pas mis d'accord sur la relation existant entre l'espérance que le chrétien a ici-bas et son espérance dernière. Comme le *Précis* de nos discussions le montre clairement, nous n'avons pas été satisfaits de la façon dont le rapport présente les espérances dites « rivales » (de l'espérance chrétienne). Les uns estiment qu'on en a fait une description trop sympathique; d'autres qu'on n'en a pas traité avec assez de compréhension; et beaucoup ont signalé que leur liste était incomplète et qu'il faudrait y inclure des espérances qui portent à tort l'étiquette de chrétiennes. Nous ne sommes pas entièrement satisfaits de la façon dont on a traité des religions non-chrétiennes et nous ne sommes pas tombés d'accord sur la définition correcte de notre espérance pour autant qu'elle s'applique à tous ceux qui, bien que croyant en Dieu, ne le connaissent pas comme révélé en (Jésus-)Christ. Nombreux sont ceux qui estiment que le rapport aurait dû souligner plus fermement la solidarité existant entre les peuples du monde occidental et ceux des autres continents. Quelques-uns, enfin, pensent qu'on a fait une distinction trop tranchée entre l'Eglise et le monde. »

Nous ne pouvons reprendre chacun de ces points, d'importance d'ailleurs assez diverse. Nous le pouvons d'autant moins que le « Précis des discussions » auquel il est fait allusion dans ce texte n'a pas encore été publié au moment où nous rédigeons ces lignes. Nous nous contenterons donc de quelques remarques sur le premier chef de désaccord reconnu : « Nous ne nous sommes pas mis d'accord sur la relation existant entre ce que le chrétien espère ici-bas et son espérance dernière. »

Notons tout d'abord que cette manière de s'exprimer minimise peut-être un peu la difficulté rencontrée. Elle est dite ici ne porter que sur la *relation* existant entre les deux aspects ou les deux éléments principaux de l'objet de l'espérance : élément temporel et élément eschatologique. Mais il semble bien, à en

juger par les travaux préparatoires de la Commission consultative (comme aussi d'ailleurs des conférences préliminaires réunies à ce propos en Europe et en Amérique sur l'exégèse des textes bibliques concernant l'espérance), qu'un désaccord bien grave se soit dès ce moment manifesté sur la manière de comprendre chacun de ces éléments en lui-même (et pas seulement dans leur relation[5]). Ceci n'apparaît guère dans le texte du rapport, mais il n'est pas permis d'ignorer que ce texte n'a rallié tous les suffrages de la Commision consultative que grâce à l'ambiguïté de certaines de ses expressions ou encore grâce à quelques-uns de ses silences. Nous voulons dire par là que certains théologiens de la Commission, comme à Evanston certains délégués de la conférence, ne prêtaient pas toujours aux textes bibliques, concernant le Royaume de Dieu en son avènement final et parfait, la même consistance doctrinale que les autres; ils n'en donnaient pas la même interprétation. Il semble que c'est à ce plan qu'il faille situer tout d'abord le désaccord éprouvé et le voir dans l'opposition entre une exégèse et une théologie dites *orthodoxes* et une exégèse et une théologie *libérales*, libéralisme qui, s'il ne doit pas son inspiration à la théorie de la « démythologisation » de Rudolf Bultmann, emprunte des voies qui lui sont bien proches. Dans une telle perspective des faits aussi fondamentaux pour la foi chrétienne que la résurrection du Christ, perdent toute consistance non seulement historique mais concrète, et l'on est fondé à se demander quel sens peut bien prendre désormais un retour du Christ en gloire et l'avènement définitif d'un Royaume composé d'hommes auxquels ne sont assurées ni la survie après la mort, ni une résurrection au sens propre du mot. Ne faudrait-il pas chercher là, avant toutes choses, la raison de l'obstination mise par certains à insister exclusivement sur les possibilités d'instauration, sur terre, du Royaume promis ? N'est-ce pas entre autres choses l'équivoque de certaines formules laissant place à une interprétation de ce genre qui a poussé les membres de la délégation des Eglises Orthodoxes à refuser de s'associer au vote sur le rapport et la déclaration annexe, et à présenter une déclaration propre exempte de toute ambiguïté ? Nous sommes porté à le penser.

Empressons-nous d'ajouter cependant que les tendances libérales, surtout poussées à cet extrême, n'étaient sans aucun doute pas le fait de la majorité de l'assemblée. Pour la plus grande partie des membres, le débat en question ne se situait pas à un niveau aussi profond et n'engageait pas des points aussi fondamentaux de la foi chrétienne. Il portait seulement

5. Sur les difficultés théologiques sous-jacentes aux rapports préparatoires, voir l'article cité plus haut : C.-J. Dumont, *L'espérance chrétienne... à Evanston*, dans *Istina*, n° 1, janvier-mars 1954, pp. 97 à 105.

sur la *mesure* dans laquelle le Royaume de Dieu, inauguré par la première venue du Christ, peut et doit trouver sa réalisation sur cette terre, avant de connaître son plein épanouissement et sa définitive manifestation lors de la Parousie. Bien des problèmes sont ici en cause qui n'ont pas été soulevés dans le rapport, mais au sujet desquels les opinions sont divergentes : ainsi, par exemple, le second avènement du Seigneur doit se produire à la fin des temps : comment entendre cette expression ? Cet avènement sera-t-il la dernière étape du temps et de l'histoire ou s'accomplira-t-il dans un au-delà de l'histoire et du temps ? Faut-il l'envisager comme devant se produire en continuité avec l'histoire, c'est-à-dire comme un couronnement du développement acquis par le Royaume dans l'histoire, ou au contraire comme indépendant de l'état dans lequel se trouvera le Royaume au terme de l'histoire, au moment où s'accomplira la Parousie ? L'Ecriture parle de tout cela en termes trop enveloppés pour que, en l'absence de toute interprétaion faisant autorité, on puisse se prononcer de façon décisive dans un sens ou dans l'autre. D'où l'opposition d'une vue optimiste et d'une vue pessimiste quant à l'avenir du Royaume de Dieu, pour autant qu'il se réalise ici-bas selon la condition terrestre ou pérégrinante de l'Eglise. C'est précisément sur ce point que le désaccord fut reconnu et qu'il ne put être surmonté.

Comme toujours en pareil cas, lorsqu'il s'agit d'opérer la synthèse harmonieuse de deux points de vue plus complémentaires que contradictoires, c'est la crainte des conséquences que l'on pourrait déduire de la position à laquelle on s'opposait, qui fut le principal obstacle à l'entente. Souligner l'importance de l'espérance eschatologique semblait, aux uns, nous l'avons dit plus haut, exposer au risque d'esquiver le devoir de travailler à l'amélioration effective du sort de l'humanité; c'est pourquoi ils ne voulaient pas en entendre parler. Insister sur les réalisations temporelles c'était, pour les autres (plus compréhensifs, cependant, et moins obstinés), risquer de perdre de vue le caractère propre du mystère du salut, sa dimension principale, la seule définitive. C'était surtout vouloir évacuer le mystère de la Croix qui ne doit cesser jusqu'au dernier jour de marquer de son empreinte tragique le sort de l'humanité pécheresse; c'était donc se fourvoyer dans une voie sans issue. L'essai de synthèse réalisé dans les deux dernières rédactions du rapport préparatoire ne fut donc pas reconnu comme satisfaisant tout le monde parce qu'accordant, en fin de compte, la prédominance à l'élément eschatologique.

Ne sourions pas de l'impossibilité où se sont trouvés les membres de la conférence d'opérer la conciliation théologique de leurs points de vue différents. Il est caractéristique que l'opposition se marquait beaucoup moins ici entre confessions ou

dénominations différentes qu'au sein de chacune d'entre elles. Cette observation a déjà été faite bien des fois à propos d'autres sujets de divergence et on a formulé cette constatation générale en ces termes : la ligne de démarcation des tendances opposées entre les chrétiens passe au travers de toutes les confessions. Il serait intéresant de se demander, à ce propos, si cette constatation ne s'appliquerait pas également au milieu catholique romain. Sans doute il ne saurait y avoir ici de divergences aussi profondément enracinées, l'unanimité dogmatique s'y opposant comme aussi les interventions normatives du magistère en matière d'interprétation scripturaire ou d'élaboration doctrinale. Mais gardées toutes proportions imposées par ces réserves, il semble bien que l'une des crises que connaît actuellement le catholicisme, surtout en France, soit provoquée par une opposition de tendances fort voisine de celle que nous venons de décrire et qui s'est ouvertement manifestée à Evanston. La tentation de voir dans le christianisme une force capable d'assurer un jour une sorte d'âge d'or de l'humanité grâce à l'avènement d'une civilisation du travail par exemple, n'est peut-être pas toujours assez consciemment ressentie comme une tentation par certains; tandis qu'à l'opposé les tenants d'un eschatologisme pur ne se méfient pas assez de la tentation à laquelle ils s'exposent de faire trop peu de cas des incidences temporelles du salut sur le plan social. Ne sourions donc pas trop vite des difficultés rencontrées par nos frères non-catholiques dans un domaine où nous éprouvons nous-mêmes tant de peine à surmonter des oppositions analogues.

Avant de quitter le thème de l'espérance, nous voudrions encore ajouter un mot, et c'est un mot d'espoir. Une des caractéristiques du rapport sur ce thème nous semble être l'insistance mise sur la vie du Christ et la présence de l'Esprit-Saint dans le chrétien, le réalisme profond de la transformation opérée dans l'homme sous l'influence de la grâce qui fait de lui une nouvelle créature. Non seulement aucune objection ne semble avoir été faite à la place accordée à cet élément de notre vie chrétienne, mais le regret a même été exprimé qu'une place plus importante n'ait été faite dans le rapport, nous l'avons dit, à « l'action présente du Saint-Esprit dans l'Eglise et dans le monde ». Sans doute ce réalisme n'a-t-il pas été considéré comme incompatible avec la notion de la grâce que le monde protestant a héritée de la Réforme, mais il est, en lui-même, de bon aloi et il n'est peut-être pas déplacé de voir, dans l'accueil qui lui a été fait, le signe d'une convergence vers un élément du mystère de la grâce que la foi catholique n'a jamais cessé de défendre contre ce qui lui a paru en être la négation.

∴

C'est au thème proprement ecclésiologique soumis, à Evanston, à l'attention de la Commission *Foi et Constitution* que nous consacrerons la dernière partie de cet exposé. Ce thème avait été choisi lors de la conférence de Lund, en 1952, indépendamment du sujet principal retenu à Toronto, dès 1950, pour la conférence d'Evanston. Il avait été formulé, nous le rappelons, comme suit : « Notre unité dans le Christ et notre désunion en tant qu'Eglises. » De quoi s'agissait-il et quelle était précisément la question à laquelle il allait falloir trouver une réponse ?

Depuis qu'elles se sont associées dans le but de s'efforcer de réaliser entre elles l'unité nécessaire à l'efficacité du témoignage chrétien, il est une idée qui n'a cessé de s'imposer toujours avec plus de force et d'évidence aux Eglises participant au Mouvement œcuménique. Cette idée est la suivante (nous exprimons ici leur pensée qui ne correspond pas nécessairement en tous points à la nôtre) : quelles que puissent être nos divergences en ce qui concerne notre manière de concevoir la doctrine de foi ou la constitution de l'Eglise, il existe déjà entre nous une unité profonde, mystérieuse, cachée : c'est celle que nous avons dans le Christ du seul fait que nous croyons en Lui, le recevant comme Sauveur et comme Dieu. Cette unité n'est pas d'une nature telle que nous puissions en être les auteurs; elle est au contraire un don gratuit de Dieu et, comme tout don de Dieu, elle constitue un don sans repentance, une caractéristique indéfectible de l'Eglise (nous rappelons aussi, en passant, que nous parlons ici de l'Eglise au sens que la théologie protestante donne à ce mot et qui englobe tous les fidèles du Christ de quelque communion qu'ils se réclament). D'un autre côté, il est trop évident que nos Eglises (le mot est employé ici au pluriel et il a déjà un sens différent de celui qu'il prend au singulier), il est trop évident que nos Eglises sont dans un état de séparation les unes d'avec les autres, séparation marquée trop longtemps par des rivalités, des hostilités, des conflits. Même lorsqu'elles vivent en paix et en bon voisinage, il n'y a pas entre elles (du moins entre la plupart d'entre elles) de communion, c'est-à-dire de rapports organiques profonds se manifestant extérieurement par la réception en commun du Corps et du Sang du Seigneur. Unité dans le Christ, d'une part, désunion en tant qu'Eglises, d'autre part : une telle situation est-elle normale et peut-elle durer ? Pouvons-nous continuer à affirmer que nous sommes unis dans le Christ alors que nous sommes divisés en tant qu'Eglises ? Et sinon : quel genre d'unité devons-nous parvenir à établir entre nos Eglises pour que cette unité rende visible et manifeste, sans la trahir, l'unité que nous disons avoir

dans le Christ ? Nous ne pensons pas qu'il soit possible de serrer de plus près le problème de l'Unité chrétienne considéré comme le problème même de l'Unité de l'Eglise. Non pas d'emblée, comme nous l'avons rappelé au début de cet exposé, recherche de la réalisation d'une forme préconçue d'unité, mais recherche préalable de la nature et des caractères de l'unité qui réponde au dessein de Dieu sur son Eglise.

Naturellement, il y a de la part de chaque Eglise ou dénomination des vues très différentes sur cette question. Nous ne parlons pas des exigences de la foi catholique : nous les avons rappelées plus haut et, du reste, l'Eglise catholique romaine n'étant pas membre du Conseil œcuménique, ces exigences ne sont même pas prises en considération (du moins directement). Mais il y a les convictions des Eglises Orthodoxes qui, à la différence près de l'autorité du Pape, sont identiques aux nôtres; puis toute la gamme descendante des opinions de moins en moins exigeantes en matière de foi, d'organisation hiérarchique ou de culte, depuis les éléments haute-Eglise de l'Anglicanisme et du Luthéranisme, en passant par leurs éléments évangéliques, les Eglises non-conformistes (méthodistes, presbytériennes, congrégationalistes), les Eglises Réformées, les Baptistes, etc., jusqu'à la Société des Amis qui ne s'impose aucun *Credo* ni d'autre culte que le silence. Ce n'est pas une petite entreprise, il faut le reconnaître, que d'essayer d'amener tout ce monde à se mettre d'accord sur la conception même de l'Unité de l'Eglise. Il serait enfantin de penser que les membres du Conseil œcuménique, et tout particulièrement ceux d'entre eux qui doivent en assurer la bonne marche et orienter ses travaux, se fassent la moindre illusion sur la difficulté de la tâche. Aussi n'attendaient-ils pas dans ce domaine des résultats spectaculaires de la conférence d'Evanston. Il s'agissait seulement de progresser quelque peu dans l'intelligence du mystère de l'unité et de la désunion des chrétiens en mettant en commun toutes les ressources de la pensée théologique de quelque point que l'on vînt de l'horizon de cette pensée. Il s'agissait aussi d'élaborer un rapport sur les termes duquel chacun pût se dire d'accord, non pas exposé définitif auquel on serait autorisé à se tenir désormais, mais bien plutôt point de départ pour une recherche ultérieure. Cette recherche d'ailleurs s'inscrit dans la ligne du programme de travaux théologiques que s'est fixé, pour les quelque dix années à venir, la même Commission *Foi et Constitution*. Plus encore peut-être qu'en ce qui concerne le thème principal, pour juger équitablement de la besogne accomplie à Evanston par la première Section, il faut la situer comme un moment particulier d'une longue suite d'efforts.

Ici encore, d'ailleurs, il ne faut pas se hâter de sourire des tâtonnements auxquels nous voyons livrés nos frères séparés.

Sans doute notre doctrine sur les conditions ou les exigences de l'unité voulue par Dieu est claire et précise, mais bien des recherches s'imposent encore à nos théologiens pour explorer certains domaines encore peu étudiés du mystère de l'Eglise et très particulièrement du mystère de son unité. Si l'on a écrit beaucoup déjà sur le statut, par rapport à l'Eglise, des âmes de bonne foi et de bonne volonté qui sont en dehors de ses frontières visibles, il reste bien des choses à dire sur la relation existant entre cette Eglise et chacune des communions qui se sont constituées en se séparant d'elle.Dans un contexte et avec des présupposés théologiques bien différents, sans doute, de ceux qui existent pour nos frères séparés associés dans le Conseil œcuménique, ce problème pourrait être formulé pour nous-mêmes d'une façon analogue. Nous reconnaissons, en effet, que des moyens authentiques de grâce demeurent dans les confessions séparées de la communion romaine : le fait est particulièrement patent pour celles de ces confessions où se sont perpétués, grâce à la succession apostolique, un épiscopat, un sacerdoce et donc une eucharistie et un sacrement de pénitence tels que nous les concevons et les possédons; je pense en premier lieu aux Eglises Orthodoxes d'Orient. On est donc fondé à se demander quelle est la nature du lien qui, de ce fait, continue d'exister entre ces Eglises et la véritable et unique Eglise du Christ que nous identifions avec l'Eglise catholique romaine. C'est là, sans contredit, un des aspects théologiques du mystère de l'Unité de l'Eglise. Et cet aspect n'a jamais été, jusqu'ici, suffisamment exploré.

Cette remarque faite pour montrer que les questions abordées par la Commission *Foi et Constitution* à Evanston ne sauraient être étrangères à nos propres préoccupations, revenons aux travaux de cette conférence. On n'avait pas attendu, naturellement, celle-ci pour aborder la question de la nature théologique de la désunion des chrétiens. A Toronto, en 1950, le Comité Central (organisme directeur du Conseil œcuménique) avait adopté une déclaration particulièrement importante précisant ce qu'entendait être et entendait n'être pas ce Conseil. Il y était fait allusion à un théorie théologique dite des *Vestigia Ecclesiae* qui reconnaît, comme nous venons de le faire à l'instant, des éléments de nature ecclésiale (dans une mesure diverse d'ailleurs) au sein des diverses confessions. Une autre théorie, assez proche de celle-ci, avait été mise autrefois en avant, surtout par l'Eglise anglicane, théorie dite « des branches » selon laquelle l'Eglise véritable serait faite de l'ensemble des grandes confessions qui toutes auraient conservé et développé quelque élément essentiel de l'Eglise tout en négligeant ou même rejetant certains autres : l'addition de tous ces éléments par la seule juxtaposition des Eglises représenterait et réaliserait la totalité ecclésiale. On sait que cette théorie a été jugée irrecevable par la magistère de l'Eglise romaine. Dans les milieux non-catholiques

cette théorie continue cependant d'avoir de nombreux partisans. Enfin, il y a la théologie ou les théologies d'inspiration plus typiquement protestante, qui minimisent à des degrés divers l'importance des éléments visibles et sacramentels dans la constitution essentielle de l'Eglise, au profit de son être proprement spirituel.

Il semble que depuis Toronto, c'est surtout dans la ligne d'une théologie des *Vestigia Ecclesiae* que les recherches et études de la Commission *Foi et Constitution* s'étaient développées, en liaison d'ailleurs avec un effort fait pour mettre en valeur et analyser plus profondément le rapport existant entre le Christ et l'Eglise. La conférence de Lund avait mis fortement l'accent sur ce dernier aspect du problème. On y avait étudié l'Eglise comme Corps du Christ. De nombreuses discussions eurent lieu ensuite, au sein du Comité de travail, à propos du sens qu'il convenait de donner à cette expression. C'est, semble-t-il, vers un aspect quelque peu différent du même problème de la relation du Christ à l'Eglise que se sont orientés les travaux préparatoires de la conférence d'Evanston et les échanges de vues de la Commission *Foi et Constitution* qui formait la première Section de cette assemblée; et cela, en liaison directe avec la formulation du thème proposé : « Notre unité dans le Christ et notre désunion en tant qu'Eglises. » Le passage le plus caractéristique, sans doute, du rapport élaboré par cette première Section et adopté par l'assemblée sur ce thème est celui où se trouve appliquée à l'Eglise la formule que la théologie luthérienne a adoptée pour signifier l'état du chrétien bénéficiaire de la rédemption : *simul justus et peccator*. Le chrétien qui reçoit, par sa foi, le bénéfice de la justification est désormais juste d'une justice qui, n'étant pas la sienne propre mais celle du Christ qui lui est imputée, le laisse dans son état de pécheur. Juste aux yeux de Dieu qui, par miséricorde, le voit désormais comme revêtu de la justice de son Fils; mais pécheur en lui-même cependant, non pas en ce sens admissible du point de vue de la foi catholique qu'il demeure enclin au péché, mais en ce sens qu'il demeure constitué, en lui-même, dans son état de péché.

Nous ne pouvons nous attarder ici à préciser la théologie luthérienne du péché et de la justification à propos de laquelle il y aurait sans doute plus de nuances à apporter que n'en pouvait mettre l'énoncé schématique que nous venons d'en faire. Ce qui nous intéresse ici, c'est la transposition de ce thème théologique, du chrétien considéré individuellement à l'Eglise prise dans son ensemble, le péché dont il est ici question et dans lequel ne cesse de se trouver l'Eglise, toute repentante qu'elle en soit, étant proprement le *péché de division*. Ainsi l'Eglise est divisée (nous employons encore le mot Eglise dans son sens protestant), l'Eglise est coupable du péché de division persistante et elle est

incapable, par elle-même, de sortir de ce péché quelque repentir qu'elle en puisse avoir; mais en mourant sur la Croix, le Christ lui a valu le pardon de ce péché; elle en est donc justifiée dans le temps même où elle y persévère : *simul justa et peccatrix*. Ce pardon et cette justification lui valent déjà cette unité profonde, mystérieuse, qu'elle a et ne peut pas ne pas avoir dans le Christ, son Chef et son Seigneur. Il s'ensuit donc que cette unité donnée et indéfectible est compatible avec l'état de division dans lequel elle continue de poursuivre son pèlerinage terrestre. Certes, l'Eglise ne peut pas prendre son parti de cet état de division et y persévérer de gaieté de cœur, pas plus que le chrétien ne peut s'autoriser du fait qu'il est justifié dans son péché même pour continuer de pécher encore. La théologie protestante a toujours protesté avec indignation contre cette interprétation simpliste de la formule. Il n'en reste pas moins qu'une pareille formule risque fort, par elle-même, de laisser le pécheur ou, dans l'occurence, les chrétiens divisés, dans une bonne conscience, car si d'une part l'état de division de l'Eglise est un état anormal (car il est bien évident que cet état ne répond pas au dessein de Dieu, ni au vœu formulé par le Christ), d'un autre côté il peut être considéré, d'une certaine façon, comme normal, en ce sens que le péché étant la condition fondamentale de l'homme, celui-ci ne peut pas s'y soustraire, ni l'Eglise, par conséquent, n'être pas divisée. D'où, pour la réalisation de l'unité de l'Eglise, une perspective purement eschatologique, cette unité ne pouvant être attendue avec certitude que le jour où le péché sera définitivement aboli, c'est-à-dire à la Parousie, lors du retour en gloire du Seigneur.

Quoi qu'il en soit de la tentation qui nous semble incluse dans la formule : *simul justus et peccator*, nous devons souligner que le contexte tout entier du rapport qui en fait l'application à l'Eglise insiste sur le devoir absolu, pour les confessions chrétiennes divisées, de tendre de toutes leurs forces et de toute l'ardeur de leur prière vers le discernement et la réalisation de l'unité telle qu'elle est dans le dessein de Dieu. C'est d'ailleurs la note générale de tous les documents émanant de cette Assemblée où il semble que, plus que jamais jusqu'ici, en dépit des tendances contraires que nous avons signalées au passage, se soit affirmée la volonté de ne pas se contenter d'une unité au rabais. De plus en plus les préoccupations propres de la Commission *Foi et Constitution* deviennent les préoccupations du Conseil œcuménique comme tel. Ce n'est pas là une constatation de minime importance.

Il y aurait beaucoup à dire, du point de vue de la foi catholique, sur la façon dont le problème théologique de la désunion et de l'unité des chrétiens se trouve désormais posé dans le Conseil œcuménique. Ce sera la tâche des théologiens catholiques

intéressés par ces questions, de se livrer à une étude approfondie de ce thème et d'en entreprendre la discussion dans un esprit de compréhension et de sympathie fraternelle. Ils y trouveront sans nul doute l'occasion d'éclaircir bien des aspects de la doctrine et d'éliminer certains malentendus. Déjà nos frères Orthodoxes, délégués à la conférence d'Evanston, ont, dans ce même esprit, déclaré sans ambages ce qu'il leur paraissait impossible d'admettre dans les deux rapports principaux soumis à l'approbation de l'assemblée. Aux réserves qu'ils ont faites nous ne pouvons que nous associer, car elles sont inspirées par le souci de fidélité à une tradition qu'ils gardent en commun avec nous. Mais ce n'est là, de leur part, qu'une première contribution dans ce domaine à la recherche et au dialogue œcuménique, contribution qu'il est souhaitable de voir s'amplifier à l'avenir. Non seulement nous la suivrons avec intérêt, mais nous serons heureux d'y joindre notre effort.

C.-J. DUMONT.

DOCUMENTS
RELATIFS A L'ASSEMBLÉE D'EVANSTON

MESSAGE DE L'ASSEMBLÉE

A tous nos frères chrétiens et à tous les hommes, nos frères, nous adressons notre salut au nom de Jésus-Christ. Nous affirmons notre foi en Jésus-Christ, espérance du monde, et nous désirons faire partager cette foi par tous les hommes. Puisse Dieu nous pardonner d'avoir, par notre péché, souvent caché cette espérance au monde.

Dans la fermentation de notre temps se rencontrent à la fois espoirs et craintes. Il est assurément bon d'espérer la liberté, la justice, la paix, et c'est la volonté de Dieu que nous possédions ces choses. Mais il nous a faits pour une fin plus haute. Il nous a faits pour lui-même, pour que nous puissions le connaître et l'aimer, lui rendre un culte et le servir. Rien autre que Dieu ne peut jamais satisfaire le cœur de l'homme. En l'oubliant, l'homme devient son propre ennemi. Il cherche la justice mais il crée l'oppression. Il désire la paix mais il est entraîné vers la guerre. Sa grande maîtrise de la nature le menace de ruine. Qu'il le reconnaisse ou non, il est sous le jugement de Dieu et à l'ombre de la mort.

Là où nous sommes, Jésus-Christ s'est trouvé avec nous. Il est venu à nous, vrai Dieu et vrai homme, pour nous chercher et nous sauver. Bien que nous fussions ennemis de Dieu, le Christ est mort pour nous. Nous l'avons crucifié, mais Dieu l'a ressuscité d'entre les morts. Il est ressuscité. Il a triomphé des puissances de péché et de mort. Une vie nouvelle a commencé. Et dans la puissance de sa résurrection et de son ascension, il a répandu dans le monde une communauté nouvelle, rassemblée par son esprit, participant de sa vie divine et chargée de l'annoncer à travers le monde. Il reviendra comme Juge et comme Roi pour porter toutes choses à leur consommation. Alors nous le verrons tel qu'Il est et le reconnaîtrons comme nous sommes connus. Avec toute la création nous attendons cela avec une ardente espérance, sachant que Dieu est fidèle et que maintenant déjà il tient toutes choses en sa main.

Telle est l'espérance du peuple de Dieu en tout âge, et nous voulons la confier aujourd'hui à nouveau à tous ceux qui veulent écouter. L'accepter, c'est se détourner de ses propres voies pour suivre les voies de Dieu. C'est vivre comme des pécheurs pardonnés, comme des enfants qui croissent dans son amour. C'est avoir droit de cité dans ce Royaume

que tout le péché des hommes est impuissant à détruire, ce royaume d'amour, de joie et de paix qui, bien qu'invisible, est à la portée de tous les hommes. C'est porter avec le Christ la souffrance et le tourment des hommes, partageant avec eux le grand secret de ce Royaume qu'ils n'attendent pas. C'est savoir que, quoi que les hommes puissent faire, Jésus règne et règnera.

Forts de cette assurance, nous pouvons affronter avec courage les puissances du mal et la menace de la mort. Affranchis de la crainte nous sommes rendus libres pour aimer. Car au delà du jugement des hommes et du jugement de l'histoire, il y a le Jugement du Roi qui est mort pour tous et qui nous jugera selon ce que nous aurons fait au plus petit de ses frères. Notre espérance nous tourne donc vers notre prochain. Elle nous contraint à faire chaque jour cette prière : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel », et à conformer nos actes à notre prière dans tous les domaines de la vie. Elle engendre une vie de prière pleine de foi, et d'action pleine d'attente, regardant à Jésus et se hâtant vers le jour de son retour en gloire.

Et maintenant, par le moyen de nos Églises-membres, nous voudrions nous adresser directement à chaque communauté. Il y a six ans, nos Églises se sont engagées par contrat à former ce Conseil et ont affirmé leur volonté de demeurer ensemble. Nous remercions Dieu d'avoir béni notre travail et notre association fraternelle (*fellowship*) durant ces six années. Nous commençons maintenant une seconde étape. Demeurer ensemble n'est pas suffisant. Nous devons progresser. Mieux nous apprenons à connaître notre unité dans le Christ, plus il devient intolérable que nous soyons divisés. C'est pourquoi nous vous demandons : votre Église considère-t-elle avec sérieux ses relations avec les autres Églises à la lumière de la prière faite par notre Seigneur que nous soyons sanctifiés dans la vérité et que tous nous soyons un ? Votre communauté, en fraternelle association avec les communautés sœurs qui l'environnent, fait-elle tout ce qu'elle peut pour rendre assuré que votre prochain entende la voix de l'unique Berger appelant tous les hommes en un seul troupeau ?

Les forces qui séparent les hommes les uns des autres sont puissantes. A notre présente assemblée nous sommes privés de la présence des Églises de Chine qui étaient avec nous à Amsterdam. Il y a d'autres pays et d'autres Églises qui ne sont pas représentés dans notre Conseil et nous souhaitons ardemment leur participation. Mais nous sommes reconnaissants, nous que séparent les divisions politiques les plus profondes de notre temps, d'être ici, à Evanston, unis dans le Christ. Et nous nous réjouissons aussi de demeurer en communion avec nos frères chrétiens de partout, dans le lien de la prière et d'une commune espérance.

C'est de l'intérieur de cette communion que nous avons à parler des craintes et des méfiances qui divisent aujourd'hui notre monde. Seule la Croix du Christ, où les hommes se connaissent comme pécheurs pardonnés, peut les unir. C'est là que les chrétiens doivent prier chaque jour pour leurs ennemis. C'est là que nous devons chercher à être délivrés de notre propre justice, de nos impatiences et de nos angoisses. Et ceux qui savent que le Christ est ressuscité, doivent avoir le courage

d'attendre une force nouvelle capable de briser toutes les barrières humaines.

Ce n'est pas assez, pour les chrétiens, de chercher leur propre paix. Ils doivent rechercher la justice pour les autres. De grandes masses d'hommes en beaucoup de parties du monde manquent de pain et sont contraintes de vivre dans des conditions où leur dignité humaine est bafouée. Votre Église parle-t-elle et agit-elle contre de telles injustices? Des millions d'hommes et de femmes sont victimes de ségrégation et de discrimination raciales. Votre Église est-elle prête à déclarer, comme l'Assemblée l'a fait, que cela est contraire à la volonté de Dieu et à agir en conséquence? Priez-vous régulièrement pour les victimes d'injustes discriminations à cause de leur race, de leur religion ou de leurs convictions politiques?

L'Église du Christ est aujourd'hui une communauté mondiale, et cependant des hommes sans nombre l'ignorent encore. Dans quelle mesure vous en inquiétez-vous? Votre communauté vit-elle pour elle-même ou pour le monde qui l'environne, au près et au loin? Sa vie en commun et le travail quotidien de ses membres dans le monde affirment-ils ou refusent-ils la Seigneurie du Christ?

Dieu ne laisse aucun de nous demeurer seul. En tout lieu il nous a rassemblés pour être sa famille où sont reçus ses dons et son pardon. Vous pardonnez-vous les uns les autres comme le Christ vous a pardonnés? Votre communauté est-elle une véritable famille de Dieu où tout homme puisse trouver un foyer et savoir que Dieu l'aime sans limites?

Il ne suffit pas de nous pour ces choses. Mais le Christ y suffit. Nous ne savons pas ce qui nous doit advenir, mais nous savons quel est Celui qui vient. C'est lui qui nous accueille chaque jour et qui nous accueillera au dernier jour : Jésus-Christ notre Seigneur.

C'est pourquoi nous vous disons : Réjouissez-vous dans l'espérance.

(*Traduction « Istina »*.)

DÉCLARATION FINALE RELATIVE AU RAPPORT PROPOSÉ PAR LA COMMISSION CONSULTATIVE SUR LE THÈME PRINCIPAL

Nous sommes profondément reconnaissants pour le travail de la Commission Consultative. Le rapport manifeste un consensus œcuménique substantiel. Il indique dans quelle direction nous devons aller : loin de nous-mêmes, vers le Christ notre seule espérance; loin des doctrines, idéologies et désirs humains, vers la Parole de Dieu qui, seule, a autorité et puissance éternelle; loin de l'égocentrisme impie de ce monde, vers le Royaume du Christ.

Dans nos discussions sur ce rapport à cette Assemblée, des différences aiguës de points de vue théologiques se sont exprimées parmi nous. Étant donné la grandeur du thème, ce fait ne doit pas surprendre. La

nature de nos divergences et leur référence au contenu du rapport sont décrites ici brièvement et plus amplement dans le *Précis* de nos discussions. Mais nos difficultés elles-mêmes ont établi entre nous un lien car, affrontés à ce grand thème, nous avons vu nos différences et nos divergences de vue devenir des manières diverses de pénétrer sa richesse.

Notre critique principale à l'endroit du rapport ne porte pas tant sur sa substance que sur son mode d'expression; non sur ce qui est dit, mais sur ce qui n'y est pas dit. Nous trouvons que la note d'affirmation joyeuse et d'attente rayonnante qui devrait marquer une proclamation de l'espérance chrétienne n'illumine pas suffisamment le rapport. Nous trouvons certaines omissions importantes : l'action présente de l'Esprit-Saint dans l'Église et le monde; une référence spécifique aux signes d'espérance; un traitement adéquat du thème de la création et de la rédemption cosmique.

Nous ne nous sommes pas trouvés d'accord sur la relation qui existe entre ce qui est espéré par le chrétien *hic et nunc* et son espérance dernière. Comme le montre clairement le *Précis* de nos discussions, nous ne sommes pas satisfaits de la façon dont ont été présentées dans le rapport ce qu'on appelle les « espérances rivales ». Certains estiment qu'on en a donné un aperçu trop sympathique, d'autres demandent un traitement plus compréhensif et beaucoup signalent que la liste en est incomplète et devrait certainement inclure des espérances qui portent, à tort, le nom de chrétiennes. Nous ne sommes pas entièrement satisfaits de la façon dont on a traité des religions non-chrétiennes et nous ne sommes pas d'accord sur la définition correcte de notre espérance, en tant qu'elle s'applique à tous ceux qui, bien que croyant en Dieu, ne le connaissent pas comme révélé dans le Christ. Il y en a beaucoup qui estiment que le rapport devrait souligner plus vigoureusement la solidarité qui existe entre les peuples du monde occidental et ceux des autres continents. Et quelques uns pensent qu'on a trop marqué la distinction entre l'Église et le monde.

Le rapport a retenu toute l'attention de l'Assemblée. Il nous a provoqués non seulement à des accords et des désaccords, mais au témoignage. C'est notre désir que tous ceux qui le liront soient portés à exprimer l'espérance chrétienne dans des termes qui leur soient propres et en y ajoutant ce que leur pensée et leur prière leur feront découvrir. Notre témoignage sera alors notre réponse unie au rapport, car par lui et sous la conduite de l'Esprit-Saint, nous parlerons alors ensemble du Christ vivant, espérance du monde. La clameur joyeuse retentit à travers le monde et le temps : « Le Christ est ressuscité! » Nous crions : « Le Christ est vraiment ressuscité! »

Parce que Jésus-Christ est mort et est ressuscité pour le monde et qu'il reviendra à nouveau pour le renouveler et le juger dans sa gloire et sa grâce, ce monde est ancré en lui par un inébranlable espoir. Il régit toute l'histoire par la puissance de sa croix et de sa résurrection, et rien ne peut arracher ce monde de ses mains. Son éternel dessein de rédemption recevra sa pleine consommation. Parce que le Christ est le Christ vivant, il est capable de venir à nous en toute circonstance et quelle que soit la disposition de nos cœurs.

L'Esprit-Saint est vivant et agissant dans l'homme. La fermeté des chrétiens, hommes et femmes, dans leur labeur quotidien et leur courage aux heures d'affliction sont des gages de notre espérance dans le Christ. Les fruits de l'Évangile, quand il est proclamé dans le monde, le fait que des cœurs et des vies d'hommes soient gagnés par le Christ, sont des gages d'espérance. Une société qui cherche à reconnaître la dignité de l'homme, où l'on tente de répartir équitablement les charges et les produits du travail, où l'on fait effort pour bannir la faim, la guerre et le désespoir, est un gage d'espérance.

Toutes ces choses témoignent de sa venue, en notre temps où l'Évangile est prêché et les sacrements administrés, et où l'Esprit-Saint descend et habite en nous; (elles témoignent aussi) de se venue dans la gloire et le triomphe à la fin de ce temps.

L'Église témoigne de cette espérance lorsqu'elle cherche, en union avec son Seigneur, à être *Son* Église; quand elle est dans le monde comme il est dans le monde pour chercher, sauver et garder tous (les hommes); quand elle manifeste une unité croissante; quand, dans sa vie sacramentelle, le pain et le calice sont fidèlement partagés à travers toutes les barrières de classe et de race, de culture et de richesse.

C'est dans cette perspective que le Rapport de la Commission Consultative est présenté aux Églises. On ne peut dire qu'il représente tout ce que l'Assemblée a à dire sur ce sujet. Il est, cependant, de l'espérance chrétienne pour cette époque, une déclaration œcuménique ayant valeur créatrice et stimulante. Avec la recommandation de l'Assemblée, il est donc envoyé aux Églises afin qu'il soit, pour elles, un objet d'étude, de prière et d'encouragement.

(*Traduction « Istina »*.)

DÉCLARATION DES DÉLÉGUÉS ORTHODOXES CONCERNANT LE THÈME PRINCIPAL DE L'ASSEMBLÉE

Chargés de la responsabilité de représenter les Églises Orthodoxes membres de cette Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, nous avons le devoir de présenter les commentaires suivants sur le rapport de la Commission consultative sur le thème principal : « Le Christ — espérance du monde. »

1) Nous sommes heureux d'exprimer notre accord général avec le Rapport de la Commission Consultative. Toujours, depuis la Pentecôte, l'Église Orthodoxe a proclamé au monde que le Christ est l'espérance et spécialement dans notre temps elle réaffirme avec insistance que tout espoir humain doit être interprété et jugé, condamné ou amendé à la lumière de cette espérance. Qu'en ce moment décisif de son existence le Conseil œcuménique, de façon unanime, éprouve le sentiment que les chrétiens doivent proclamer cette espérance au monde et avoir conscience de leurs responsabilités dans un monde plein de détresses et de souffrances, nous réjouit au plus haut point.

2) Mais cet accord général rend encore plus nécessaire de déclarer clairement, d'une part, ce que nous considérons comme n'étant pas pleinement acceptable du point de vue de l'Église Orthodoxe, et d'autre part, ce que nous considérons comme demandant un plus grand développement; enfin, d'attirer l'attention sur certains points qui n'ont pas été touchés du tout dans le rapport. Il va de soi que, dans ces quelques remarques, nous ne pouvons pas donner une expression complète de la conception orthodoxe de l'Église chrétienne. Il doit être affirmé, pour commencer, dans les termes les plus forts, que l'espérance chrétienne est fondée sur la foi chrétienne. Elle est fondée sur la foi que Dieu prend un intérêt personnel à la vie et à l'histoire humaines. Dieu a ainsi aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique. L'espérance chrétienne est fondée sur la foi que Jésus-Christ, Seigneur incarné, est descendu du ciel pour nous sauver. Il a accompli l'œuvre du salut sur l'Arbre de la Croix et il a manifesté la vie nouvelle pour l'humanité dans sa glorieuse résurrection. Il a établi sur terre sa sainte Église qui est son Corps dans laquelle par la puissance du Saint-Esprit il habite avec l'homme pour toujours. L'Église du Christ est l'unique Corps vivant du Christ dans lequel toutes les générations des fidèles sont unies dans la vie nouvelle (qu'elles ont) dans le Christ.

Il est fallacieux de décrire l'Église simplement comme « le peuple pèlerin de Dieu » et d'oublier que l'Église triomphante et l'Église militante ne sont qu'un même Corps. C'est précisément dans cette unité qu'est fondée l'espérance chrétienne. L'Église est la grande communion des Saints. Nous (qui sommes) sur terre, nous vivons et luttons en communion avec la glorieuse « nuée de témoins » qui a été révélée au cours des siècles et nous sommes confortés par l'intercession de la Théotokos et des Saints auxquels nous nous joignons dans l'adoration du Christ notre Rédempteur.

3) Le Rapport insiste avec raison sur l'importance de la foi en le second avènement du Christ en ce qui concerne l'espérance chrétienne. Cependant, nous croyons fermement qu'il faut placer un accent adéquat sur la présence actuelle du Royaume de Dieu dans l'Église. Le Royaume a été fondé par Dieu par le moyen de l'Incarnation de son Fils, la Rédemption, la Résurrection, l'Ascension du Christ dans la gloire et la Descente du Saint-Esprit. Il existe sur la terre depuis la Pentecôte, et est ouvert à tous les hommes, donnant à tous ceux qui y entrent la puissance qui transforme et renouvelle l'existence humaine, maintenant, sur la terre. La vie éternelle n'est pas seulement un objet de réalisation future; elle est donnée, à ceux qui ont été appelés, par la Parole de Dieu dans le sacrement du Baptême (Rom., VI) et elle est continuellement renouvelée par la participation à la vie sacramentelle de l'Église, spécialement dans la Sainte Eucharistie. Rien n'a été laissé inaccompli par Dieu pour notre salut et pour la transformation immédiate de l'existence humaine. Notre participation à la vie rénovée du Royaume de Dieu est donc une réalité présente aussi bien qu'un accomplissement futur.

4) L'espérance dans le Christ est elle-même un don de l'Esprit-Saint et personne ne peut le confesser comme Seigneur et Sauveur si ce n'est par le Saint-Esprit. Il serait vain de prêcher le Christ comme espérance

du monde sans mentionner l'action divine et sans reconnaître la réalité de la grâce qui est la seule source de cette espérance. La tragédie du monde déchu consiste précisément dans son incapacité à espérer dans le Christ sans le secours de la grâce. Bien plus, cette espérance n'a de sens et de fruit que dans la mesure où elle conduit l'homme dans la vie réelle dans le Christ (ce) qui pré-suppose l'action continue du Saint-Esprit en nous.

La puissance de Dieu opère au sein de la faiblesse humaine. Nous ne pouvons accomplir tout ce que le Christ exige de nous et, dans l'humilité et la repentance, nous devons reconnaître nos limites et nos imperfections, demandant avec persévérance un accroissement de foi et de force. Et cependant, c'est dans l'Église que nous trouvons cette force. La réalité de la Vie Nouvelle n'est jamais compromise ou annulée par nos fautes. C'est pourquoi l'Église du Christ, comme Royaume de Dieu réalisé, échappe au jugement, tandis que ses membres, sujets au péché et à l'erreur, sont sujets au jugement.

5) Les paragraphes du Rapport qui traitent de l'unité de l'Église soulèvent de sérieux doutes (II, C', pp. 20-22, English edition). Ce sujet doit être traité en son entier dans la Section de *Foi et Constitution*, mais il faut noter que quelques-unes des idées exprimées dans le Rapport conduisent à des interprétations qui ne peuvent être acceptées du point de vue de l'Église Orthodoxe.

6) Quand nous proclamons que le Christ est l'espérance du monde, nous ne devons pas perdre de vue le fait que le Christ n'est pas séparé de son Père ni du Saint-Esprit. De toutes les promesses du Christ, la plus précieuse est celle par laquelle il affirme que la Sainte Trinité habitera en nous. (Jo., 14, 23; 15, 26; 16, 13-16; 17, 21-26). La vie éternelle n'est (pas autre chose) que communauté (de vie) avec la Divine Trinité.

7) Espérance dans le Christ signifie espérance dans la Bienheureuse Trinité. L'Église Orthodoxe donne une claire expression de cette vérité dans une de ses prières : « Mon espérance est le Père, mon refuge — le Fils, mon asile — le Saint-Esprit; Trinité Sainte, gloire à Toi ».

8) L'espérance chrétienne doit être interprétée dans son véritable contenu. Nous plaçons notre espérance dans le Fils de Dieu incarné, dans lequel nous devenons aussi fils de Dieu le Père et co-héritiers du Christ. Cette adoption constitue le fondement, le contenu et le but de notre espérance chrétienne. L'adoption par le Père fait de l'homme une « nouvelle création ». Dans le Christ, la Paternité de Dieu nous a été révélée et la communion avec lui nous a été donnée. Par Jésus-Christ, le Fils de Dieu, le Père nous donne la connaissance de la vérité, l'amour divin, la sanctification, la vie éternelle et, finalement, la participation à la nature divine (*theosis*).

9) Enfin, nous ne croyons pas que l'analyse des fausses espérances donnée dans le Rapport, soit adéquate et complète. Les fausses espérances, mentionnées dans le Rapport, spécialement celle du communisme, menacent l'existence humaine tout entière, menacent la personnalité humaine comme telle. Toutes déshumanisent la vie. C'est cet aspect des fausses espérances qui concerne l'Église au premier chef. Le danger que présentent pour l'homme ces fausses doctrines semble avoir été fort sous-estimé

dans le Rapport. Si nous cherchons, dans l'époque présente, dans notre monde agité et convulsé, une base véritable pour l'espérance humaine, nous devons proclamer énergiquement que c'est seulement dans l'Église de Dieu, Sainte, Catholique et Apostolique que cette base peut être trouvée, puisque l'Église est « la colonne et le fondement de la Vérité ».

(*Traduction « Istina »*.)

EXTRAIT DE L'ENQUÊTE PRÉPARATOIRE AUX TRAVAUX DE LA COMMISSION « FOI ET CONSTITUTION »

Comme cela fut fait pour les autres Sections, les travaux de la Commission Foi et Constitution (*Section I*) *furent préparés par la publication d'une « enquête ». Celle-ci avait, entre autres, pour but de relever aussi exactement que possible la façon dont les diverses Églises-membres concevaient l'Unité de l'Église et les rapports des autres Églises avec l'Église universelle. Nous croyons intéressant de citer ici les pages de cette enquête relatives à ce sujet. Elles constituent un tableau d'ensemble que l'on trouverait difficilement ailleurs exposé avec autant de brièveté et de précision.*

Les Églises vues par elles-mêmes

Un danger toujours menaçant dans les études de *Foi et Constitution* au sein du mouvement œcuménique, c'est que les participants se contentent trop facilement de faire de « l'ecclésiologie comparée ». Il est évidemment nécessaire que les Églises se fassent connaître les unes aux autres et recherchent une mutuelle entente. Ce n'est jamais chose facile, et le travail de comparaison, accompli par le mouvement *Foi et Constitution*, a la plus grande valeur[1]. Nous essayerons tout à l'heure d'exposer brièvement l'enseignement caractéristique de diverses Églises, faisant connaître ce qu'elles pensent d'elles-mêmes. Cette présentation semblera peut-être trop statique et rigide, incapable de montrer ce qui est en train de se développer dynamiquement dans les relations entre Églises. Mais c'est une apparence qu'on ne peut éviter ici. Notons toutefois qu'aucune signification quelconque ne peut être attachée à l'ordre dans lequel ces différents tableaux sont présentés.

a) En dépit de leur appartenance au Conseil œcuménique des Églises, l'*Église de Grèce* et d'autres *Églises orthodoxes* maintiennent fermement la conviction exprimée en ces termes par un théologien influent :

... il ne peut y avoir qu'une Église et l'Église catholique orthodoxe est convaincue en conscience qu'elle est elle-même cette Église, prolongeant l'Église une et apostolique et conservant, sans changement ni altération, son enseignement et sa tradition. Tout en croyant cela, elle n'hésite pas à entrer en con-

1. Voir sur ce sujet l'important volume, *The Nature of the Church*, éd. R. N. Flew, S.C.M. Press, Londres, et Harper and Brothers, New-York, 1952.

tact et en communication avec d'autres Églises chrétiennes et à nouer avec celles-ci des liens étroits, à entreprendre même des négociations inspirées par l'amour de l'unité, en participant à ce qu'on appelle le mouvement œcuménique des Églises, sans par là renier le dogme de l'Église *une* et véritable, sans se renoncer elle-même, ni renoncer à sa nature, à sa position historique, sans abandonner sa prétention d'être sur la terre l'Église *une*, véritable et visible du Christ. L'Église catholique orthodoxe, nous l'avons dit, croit de tout son cœur qu'elle n'est pas l'une des nombreuses Églises ou confessions chrétiennes historiques, mais qu'elle est « l'Église » elle-même, c'est-à-dire l'Église une, sainte, catholique et apostolique de la sainte confession de foi, la seule, unique Église qui sauve sûrement, infaillible et orthodoxe (orthodoxe sans guillemets), l'Église qui professe la vérité chrétienne dans toute sa plénitude et sa pureté, qui vraiment, canoniquement et d'une manière ininterrompue, prolonge en ligne directe l'Église primitive, fondée selon la volonté du Dieu trinitaire, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, développée et organisée par les apôtres[2].

Il est indéniable que ces rigoureuses affirmations de la foi orthodoxe sont présentées avec infiniment de charité chrétienne. Mais l'amour se réjouit de la vérité et de la justice (cf. 1 Cor. 13, 6) et l'Église orthodoxe est convaincue que la vérité et la justice ont été confiées à sa garde.

Cette attitude s'accorde pleinement avec l'article IV, 4 de la déclaration de Toronto :

Les Églises membres du Conseil considèrent que la relation d'autres Églises à la sainte Église catholique, professée par les confessions de foi, doit faire l'objet d'un examen en commun. Néanmoins, le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les autres comme des Églises dans le vrai et plein sens du terme.

Le point crucial de cette citation, c'est « le vrai et plein sens » du terme Église. Autrement dit, nous nous trouvons ici devant l'éternel problème : qu'entend-on par catholicité ou intégrité de l'Église ? Quels sont les caractéristiques essentielles ou les signes de l'Église une et catholique, à défaut desquels un groupe de chrétiens ne peut être identifié comme tel ? Au cours d'une étude œcuménique on ne saurait se dérober à cette question, même si nombreux sont ceux qui préféreraient l'éluder.

On ne peut citer que quelques exemples de l'énorme masse d'écrits relatifs à cette « considération mutuelle ».

Nous avons déjà mentionné la position de l'Église grecque orthodoxe. Sa catholicité s'exprime pour elle dans les traits suivants[3] :

(I) Conservation de la foi salvatrice révélée en Jésus-Christ, le Dieu-homme, chef et Seigneur de l'Église.

(II) Préservation de la vie communautaire culturelle et charitable comme preuve et manifestation de la foi.

2. Cf. KARMIRIS, *The Orthodox Catholic Church and Her Relations with Other Churches and with the World Council of Churches*, W.C.C. Study Dept. 49 E-607 A, 1949. Cf. G. FLOROVSKY, *The Ecumenical Review*, II, 3, pp. 152 ss.

3. Cf. H. ALIVISATOS, *The Nature of the Church*, pp. 48 ss., et I. KARMIRIS, *op. cit.*

(iii) Maintien de la succession apostolique ininterrompue, de la « hiérarchie divinement constituée ».

(iv) Interprétation fidèle de la sainte tradition et des canons des sept conciles œcuméniques.

(v) Administration fidèle et correcte des sept sacrements.

b) L'*Église vieille-catholique* de l'union d'Utrecht professe des dogmes très semblables en ce qui concerne la catholicité de l'Église. En désavouant les « erreurs » de l'Église catholique romaine, telles que les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Infaillibilité papale, les Vieux-catholiques croient avoir gardé intact l'essentiel de la foi et de la constitution de l'Église catholique, telle qu'elle s'est développée en Occident depuis l'âge apostolique[4]. Dès lors, les Vieux-catholiques ne doutent aucunement de leur identité avec l'Église dans le vrai et plein sens du mot. Leur catholicité se définit avant tout par la prédication de l'Évangile tout entier, l'administration des sacrements, la pratique du culte et la permanence de la succession apostolique des évêques.

L'archevêque déclare donc :

Nous croyons que la raison d'être de l'Église vieille-catholique, c'est d'être vraiment catholique, de préserver fidèlement cette catholicité, d'en témoigner avec fidélité et de la transmettre fidèlement aussi. Le fait de croire qu'elle possède cette catholicité n'est aucunement pour elle une raison de se tenir hautainement à l'écart et d'attendre que d'autres se rallient à elle ou, mieux encore, se soumettent à ses dogmes. Au contraire, sa conviction la pousse à prendre de tout cœur part aux conférences œcuméniques des Églises, à écouter chacun et à apprendre de tous, enfin à témoigner de la foi qu'elle-même possède[5].

c) Dans leur pensée doctrinale, les Églises de la *Communion anglicane* revendiquent très clairement pour elles une pleine et valide participation à l'Église universelle. Cette position fut nettement exprimée lors de la conférence des évêques anglicans à Lambeth en 1948 :

Nous commençons notre rapport en réaffirmant le fait que les Églises de la communion anglicane sont catholiques dans le sens de la Réforme anglaise. Elles sont catholiques mais réformées; elles sont réformées mais catholiques. Ce double caractère s'exprime dans le *Book of Common Prayer*. Celui-ci n'est pas seulement une source importante de l'enseignement anglican, il est aussi le moyen par lequel la tradition anglicane a pu se maintenir. Les réformateurs anglais n'ont pas essayé de créer une nouvelle Église. Leur Église a continué d'être l'Église d'Angleterre, l'*Ecclesia anglicana*, comme la désigne la Grande Charte de 1215. C'est pourquoi la communion anglicane n'est pas une secte, elle est une partie authentique de l'Église catholique[6].

L'Église anglicane ne se considère pas, on le sait, comme constituant toute l'Église dans un sens exclusif. Elle a tenu toutefois, particulièrement en formulant le *Lambeth Quadrilateral*, à préciser les points minima sur lesquels l'unité peut être recherchée. Ces points, d'abord exposés

4. Cf. Archbishop A. Rinkel, *The Nature of the Church*, p. 148.
5. *Ibid.*, p. 159.
6. *Lambeth Conference 1948*, Part II, p. 83.

lors de la Convention générale de l'Église épiscopale à Chicago en 1886, furent adoptés dans un rapport de la conférence de Lambeth en 1888, puis rédigés de nouveau et définis dans « *The Appeal to All Christian People* » et publiés par la conférence de 1920 en ces termes :

(VI). Nous croyons que l'unité visible de l'Église implique l'acceptation sans réserve :

... des Saintes Écritures dans lesquelles Dieu se révèle lui-même à l'homme et qui sont la règle et l'ultime norme de la foi; du symbole communément dit de Nicée, qui contient l'essentiel de la foi chrétienne et qui, ainsi que le symbole des Apôtres, est considéré comme confession de foi pour le baptême;

des sacrements divinement institués du baptême et de la sainte Cène, expression de la vie du corps tout entier dans la communion totale avec et en Christ;

d'un ministère reconnu par l'ensemble de l'Église et qui ne repose pas seulement sur l'appel intérieur de l'Esprit, mais sur un mandat du Christ et sur l'autorité du corps tout entier.

Le document continue en affirmant que seul l'épiscopat historique peut constituer un tel ministère universellement accepté.

En traçant ainsi les conditions de l'union, la communion anglicane esquisse sa propre conception de ce qui fonde la catholicité et révèle sa conscience d'en faire elle-même partie. Il y a toutefois tension et désaccord au sein de la communion anglicane quant à la manière d'interpréter le *Lambeth Quadrilateral*. Bien que ces tensions ne soient pas de nature à porter atteinte à la conviction des anglicans de faire authentiquement partie de l'Église catholique, elle influencent parfois profondément l'attitude anglicane envers les Église non épiscopales.

Dans le paragraphe ci-dessous de la conférence de Lambeth (1948), nous trouvons cette affirmation :

La déclaration contenue dans l'Appel de Lambeth de 1920 est en complet accord avec la préface de l'Ordinal selon lequel toutes les Églises de la communion anglicane ont conservé l'ordination épiscopale comme condition nécessaire à l'exercice, dans leur sein, du ministère de l'Église. Mais cette unité dans la pratique n'exclut pas quelque diversité d'interprétation. Certains, jugeant que l'épiscopat appartient à l'être même (*esse*) de l'Église, sont tenus par leurs convictions de considérer les ministères non épiscopaux comme n'étant pas vraiment de l'Église, car la délégation d'autorité sans laquelle le ministère sacerdotal ne peut être garanti, leur fait défaut. D'autres, affirmant avec force que l'épiscopat est la méthode normale de transmission de l'autorité du ministère, se sentent pourtant obligés, en constatant la bénédiction de Dieu manifestement accordée à des ministères non épiscopaux, de reconnaître le caractère authentique de ces ministères et de leurs sacrements. D'autres encore défendent des opinions nuancées dont la gamme va de l'une à l'autre de ces positions. Il est évident que tout plan d'intercommunion ou de réunion devra tenir compte de tous ces points de vue. Traiter les ministères non épiscopaux comme identiques par le statut et l'autorité au ministère épiscopal, c'est éliminer le premier des deux points de vue décrits. Déclarer les sacrements des communions non épiscopales nuls et non avenus, c'est écarter le second. Il ressort du principe énoncé plus haut, qui unit tous les anglicans, que la reconnaissance de l'épiscopat comme faisant partie de la vie de l'Église, et celle de l'ordination épiscopale comme règle dans l'Église, est une condition

préalable pour la formation d'une Église unie avec participation anglicane ou pour l'établissement de règles en vue de l'intercommunion. Mais il faut laisser une marge suffisante pour les diverses interprétations de l'épiscopat, à condition que la succession soit maintenue et que les fonctions de l'épiscopat soient celles qui lui ont toujours été assignées [7].

d) Parmi les Églises généralement appelées *luthériennes* la confession d'Augsbourg, article VII, représente un point de ralliement solide et constant. On ne saurait guère comprendre la plupart des déclarations contemporaines du luthéranisme sur la nature de l'Église, si on ne tient pas compte des données théologiques de cet article, qui affirme que l'Église une et sainte, c'est la communauté des croyants, où « l'Évangile est fidèlement prêché et les sacrements correctement administrés ». En ce qui concerne la catholicité, « il faut remarquer que la Confession d'Augsbourg ne définit pas l'Église comme étant une communauté de fidèles où la Confession luthérienne est enseignée dans toute sa pureté, mais dans laquelle l'Évangile est fidèlement prêché et les sacrements correctement administrés » [8]. Par la grâce de Dieu, là où il en est ainsi, se trouve la véritable Église quel que soit le nom qu'on lui donne, parce que, par le Saint-Esprit, dans la Parole et le sacrement, le Christ lui-même s'y trouve avec toute sa puissance salvatrice et rédemptrice. Ce qui signifie que la Confession d'Augsbourg se réfère à la Sainte Écriture elle-même et à son autorité suprême. L'Église n'est jamais officiellement définie comme « luthérienne », comme si Luther avait voulu fonder une Église nouvelle portant son nom [9].

Quand l'Augustana, article VII, insiste si fortement sur la pure proclamation de l'Évangile, cela n'implique pas que les affirmations doctrinales soient décisives, mais cela signifie que le Christ lui-même vient à nous dans ce qui est proclamé, le Saint-Esprit créant en nous la foi et établissant ainsi le Royaume. Edmund Schlink donne ce commentaire :

> C'est ainsi que l'Église se constitue par l'événement (*Ereignis*) de la prédication évangélique et de l'administration des sacrements, en conséquence par le Christ lui-même, présent dans l'Évangile et les sacrements et agissant par eux. L'Église n'existe pas là où l'on possède la Bible, une confession, un ministère, mais où l'on resterait muet, elle existe là où, sur le fondement de l'Écriture et en accord avec nos pères et nos frères, l'Évangile est prêché et les sacrements célébrés, là où la voix du Christ se fait entendre, là où il s'offre lui-même.
>
> La conception de l'Église échappe ainsi à toute fausse ontologie, de même qu'à un morcellement ou une succession d'actes individuels dépourvus de continuité. La continuité de l'Église, qui consiste dans l'identité de l'Évangile toujours prêché à nouveau, devient ainsi visible. Tant que cet Évangile est identique à l'Évangile apostolique, la prédication prend sa place dans la succession apostolique. Et, puisque la prédication publique est une conséquence du ministère ecclésiastique... on peut parler d'une succession apostolique dans le ministère. Mais cette succession ne repose pas sur la succession de l'ordination... mais bien plutôt sur l'identité de l'Évangile et des sacrements que Jésus-Christ a institués

7. *Ibid.*, Part II, p. 50.
8. Cf. K. E. Skydsgaard, *The Nature of the Church*, p. 89.
9. *Idem.*

et qu'il donna mission aux apôtres de maintenir. Si la succession des ordinations est restée ininterrompue dans l'Église luthérienne, de l'Église primitive à nos jours, nous y voyons un signe extérieur de la continuité de l'Église. La véritable succession apostolique ne se fonde pas sur l'imposition des mains, elle n'est pas garantie par celle-ci. A travers les temps et les changements qu'ils apportent, l'Église prêche l'Évangile et y croit; ce faisant, elle est apostolique et elle durera « toujours » jusqu'à la fin des temps... Cette continuité s'exprime en ceci : l'Église luthérienne accepte les confessions de l'Église primitive et les Pères de l'Église comme *testes veritatis*, ainsi que la structure liturgique de l'Église primitive [10].

C'est en se fondant sur cette conception de l'Église qu'on affirme aujourd'hui « la catholicité du luthéranisme » [11].

e) Quand nous entreprenons d'étudier les idées les plus répandues dans les *Églises réformées* du système presbytérien, nous ne trouvons pas une unanimité aussi complète touchant les marques essentielles de l'Église universelle et le rapport entre elle et les différentes dénominations.

D'une manière générale notons ceci :

Toutes les Églises de la tradition zwinglienne et calviniste, actuellement appelées Églises réformées, qui déclarent que l'Église existe là où « la Parole de Dieu est purement prêchée et les sacrements administrés selon l'institution du Christ », revendiquent leur appartenance à la sainte Église catholique. Elles confessent le péché du schisme et de l'esprit de division et désirent l'unité de l'Église que l'Écriture ordonne si manifestement, tout en appréciant les dons de la Réformation, y compris l'accent mis sur la liberté et l'individualisme spirituel et en reconnaissant qu'une grande charité est nécessaire, quant aux divergences d'opinion et de pratique au sein de la communauté chrétienne [12].

Les déclarations ci-dessous sont caractéristiques du témoignage rendu par les Églises réformées :

(I) *Des rapports essentiels entre la Parole et les sacrements.* L'Évangile est annoncé et la grâce de Jésus-Christ est communiquée tour à tour sous les modes différents et complémentaires de la Parole et des sacrements. En d'autres termes ce que l'Évangile promet n'est pas seulement *représenté* dans les sacrements, mais est en même temps présenté et dûment communiqué par l'action du Saint-Esprit à celui qui participe à la foi. La grâce communiquée dans le sacrement n'est pas liée aux éléments matériels du sacrement, comme si elle était contenue en eux; le cœur des participants est élevé par le Saint-Esprit vers le Seigneur glorifié.

(II) *Des facteurs que les Églises réformées considèrent comme ayant une « suprême importance » pour l'Église.*

L'autorité suprême de l'Écriture Sainte en matière de foi et de conduite, l'insistance mise sur la grâce souveraine de Dieu; la seigneurie de Jésus-Christ dans l'Église et sur le monde; la certitude que « l'homme nouveau en Christ », né de l'Esprit et par sa puissance, est une réalité et que la « vie nouvelle » doit

10. Cf. *The Nature of the Church*, p. 61.
11. Cf. G. Aulén, *World Lutheranism of To-Day*, p. 6.
12. Cf. J. Courvoisier, G. D. Henderson et S. Berkelbach van der Sprenkel, *The Nature of the Church*, p. 108.

pénétrer toutes les activités humaines; une doctrine du sacrement de la sainte Cène qui admet à la Table sainte les membres communiants de toutes les Églises chrétiennes; une conception de l'autorité ecclésiastique qui prévoit une autorité centrale, tout en laissant une pleine liberté à la conscience individuelle; la certitude que Dieu domine toute l'histoire [13].

L'exposition, la prédication et la proclamation de la Parole de Dieu occupent une place si éminente dans la vie et les devoirs de l'Église, qu'une autorité relativement élevée s'attache aux diverses confessions de foi réformée, toujours subordonnées toutefois à la Sainte Écriture et sujettes à modification. Ces confessions sont destinées, non seulement à préserver l'Église de toute erreur, mais aussi à lui servir de guide pour interpréter la Sainte Écriture. Elles témoignent, en même temps, de l'appartenance des Églises réformées à l'Église apostolique et catholique dont Calvin et les autres réformateurs n'on jamais admis d'être séparés. Bien que les Églises réformées aient eu le dessein de restaurer par des réformes le véritable visage de l'Église catholique, elles ne prétendent pas à la perfection en matière de doctrine ou de méthode, mais insistent sur le fait qu'elles restent sans cesse sous le jugement de la Parole, pour être renouvelées par elle, étant ainsi une manifestation de l'Église *une* et véritable qui est le Corps du Christ.

f) Si les Églises réformées sont volontiers prêtes à revendiquer leur appartenance à l'Église catholique, sans refuser le même privilège aux Églises d'autres confessions, il en est de même des Églises du mouvement *méthodiste*.

On trouve dans le *Deed of Union* des Églises méthodistes de Grande-Bretagne une expression très caractéristique de la croyance des méthodistes concernant le lien ininterrompu qui les unit à l'Église *une*, sainte, catholique et apostolique :

L'Église méthodiste réclame sa place dans la sainte Église catholique qui est le Corps du Christ, et y attache le plus grand prix. Elle s'honore et se réjouit d'être héritière de la foi apostolique et accepte loyalement les principes fondamentaux des symboles historiques et de la Réforme protestante... Les doctrines de la foi évangélique que le méthodisme a toujours professées et professe encore, se fondent sur la révélation divine consignée dans les Saintes Écritures. L'Église méthodiste reconnaît dans cette révélation la norme suprême de foi et de pratique. Elle reconnaît deux sacrements, à savoir le baptême et la sainte Cène, comme étant d'institution divine et d'obligation perpétuelle; c'est en même temps un devoir et un privilège pour les membres de l'Église méthodiste d'en user [14].

L'idée qu'une Église particulière, parmi les confessions et les dénominations, doive être pleinement et exclusivement identifiée à l'Église universelle est tout à fait inacceptable pour les méthodistes. En réponse à la déclaration de Toronto, l'un de leurs porte-parole les plus connus dans le mouvement œcuménique affirmait :

13. *The Presbyterian World*, XXI, 3, p. 100.
14. Cf. *The Nature of the Church*, p. 206.

Il en est aujourd'hui, parmi ceux qui professent des doctrines exclusives de l'Église, qui sont prêts à dire que nous pouvons être un en Christ quoique n'étant pas un dans l'Église. C'est là une distinction qui me semble inadmissible à la lumière du Nouveau Testament [15].

C'est pourquoi les méthodistes s'en tiennent ordinairement à la conception d'identité qui est commune à beaucoup d'autres Églises du protestantisme. Leur Église attache un grand prix à avoir place dans l'Église *une*.

Mais elle ne prétend pas être « l'Église », et elle n'exclut aucune Église qui confesse que Jésus est Seigneur à la gloire de Dieu le Père. Elle reconnaît que sa perception de la vérité chrétienne est incomplète, que sa discipline de vie chrétienne est imparfaite, que son ministère est limité à certaines parties du monde... et que sa séparation des autres communions appauvrit sa vie et son témoignage; en toute humilité elle affirme qu'il en est de même pour toutes les autres communions [16].

g) Les Églises dites *congrégationalistes* insistent toujours sur le fait qu'elles sont pleinement conscientes de la nature et de la vie de l'unique Église du Christ. Ainsi que John Marsh le déclare :

Avec toutes les autres Églises réformées, les congrégationalistes ont affirmé que les signes manifestant que le Christ est vivant dans son Corps — ces signes qui sont consignés dans l'Écriture pour nous guider — sont la prédication fidèle de la Parole, la célébration convenable des sacrements de l'Évangile et la pratique d'une sainte discipline. Être en communion avec une Église particulière, ce n'est pas seulement participer à une ou plusieurs parties de la vie de cette Église, c'est prendre part à tout, constamment, sans interruption [17].

Fidèles à cette conception des marques essentielles de l'Église, les congrégationalistes pensent aussi avoir une compréhension distinctive et nécessaire de l'autorité du Christ sur son Corps et de la manière dont il exerce cette autorité. C'est ce qui ressort clairement d'une déclaration du Conseil international congrégationaliste de 1949 :

1. Bien que les congrégationalistes n'exigent pas l'adhésion à une confession de foi instituée, ils ne se sont jamais séparés des autres communions chrétiennes en ce qui concerne les grandes doctrines de la foi... Toutefois ils ont toujours défendu et défendent encore la liberté religieuse selon l'Évangile et en obéissance à celui-ci.

2. L'élément distinctif du système congrégationaliste, c'est l'Église locale, où chaque membre a une responsabilité spirituelle. Le but que se propose la constitution de l'Église est que le Christ, et lui seul, règne dans son Église. Nous croyons que l'instrument par lequel le Christ régit l'Église locale, c'est l'assemblée de l'Église, dans laquelle tous les membres ayant souscrit à la convention de l'Église cherchent ensemble, par la prière et les entretiens, à découvrir la volonté du Christ et sont amenés par le Saint-Esprit à une unanimité de pensée.

3. ... Nous avons pour principe fondamental que, dans toute l'organisation de l'Église et à tous les degrés, toute autorité est spirituelle ou, comme le

15. Cf. C. T. Craigh, *The Ecumenical Review*, III, 3, p. 216.
16. R. E. Davies, *Intercommunion*, D. Baillie and J. Marsh eds., pp. 154 ss.
17. *Ibid.*, p. 274.

disaient nos pères, ministérielle, et non pas légale, coercitive ou liée au seul exercice du magistère. Nous croyons que c'est là le vrai principe de gouvernement et d'autorité dans toute l'Église catholique; nous y voyons notre contribution essentielle à l'Église universelle [18].

Pour compléter l'énoncé de ce principe, il convient d'ajouter qu'il n'implique ni individualisme, ni isolationnisme des Églises, mais bien plutôt l'unité de l'Église tout entière dans la communion de l'Esprit.

C'est parce qu'elle a conscience de ne pas être l'Église *locale* telle que le Christ l'a voulue, tant qu'elle n'est pas pleinement reconnue par les congrégations de la communauté entière des chrétiens de la planète, qu'elle se trouve emportée, pleine de zèle, dans le courant œcuménique. C'est le corollaire de la croyance congrégationaliste en l'Église universelle visible. L'idéal est que *toutes* les congrégations soient en communion les unes avec les autres [19].

h) Les *Églises baptistes* ont, elles aussi, insisté sur la compétence de la congrégation *locale*, sous la seigneurie de Jésus-Christ, à choisir ses ministres et ses chefs et à exercer la discipline parmi ses membres. Bien que les baptistes aient rédigé de nombreuses confessions au XVIIe siècle, ils se sont gardés depuis quelques générations de donner à ces affirmations un caractère contraignant et autoritaire. Une récente déclaration, préparée par des baptistes britanniques en vue de la conférence de Lund, a été très généralement approuvée. La voici :

Quoique pendant longtemps les baptistes aient occupé une position différente de celle des autres communions, ils ont toujours revendiqué leur appartenance à l'Église une, sainte et catholique de Notre-Seigneur Jésus-Christ. L'Église a ses origines dans l'Évangile — dans les puissantes œuvres de Dieu, l'incarnation, le ministère, la mort, la résurrection et l'ascension de Notre-Seigneur, ainsi que dans l'effusion du Saint-Esprit [20].

Dans la plupart des pays, la constitution de l'Église baptiste a été de type congrégationaliste, mais parfois c'est un système synodal qui s'est institué. Même là où les Églises locales ont été autonomes et indépendantes, on a reconnu que les congrégations individuelles ont le devoir d'entrer en relations cordiales d'entraide les unes avec les autres, et qu'une fraternité plus vaste que celle de la nation ou de la dénomination est nécessaire à la santé de l'Église. Ceci ne se fonde pas sur de simples commodités ou sur l'ingéniosité humaine, mais c'est l'unité de l'Église du Christ qui s'exprime ici.

Les baptistes reconnaissent les deux sacrements ou cérémonies du baptême et de la sainte Cène, considérant que les deux sont des « moyens de grâce » pour ceux qui les reçoivent avec foi. Le baptême « n'est administré qu'à ceux qui, conscients de leur responsabilité et, d'une manière digne de créance, ont fait profession de « repentance envers Dieu et de foi au Seigneur Jésus-Christ ». Ils sont alors baptisés par immersion au

18. *The Nature of the Church*, pp. 183 ss.
19. DOUGLAS HORTON, *Congregationalism*, p. 84.
20. *The Nature of the Church*, pp. 160-161.

nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [21]. » L'admission comme membre de l'Église locale est la conséquence normale de ce baptême. La plupart des Églises baptistes n'acceptent comme membres que ceux qui ont été baptisés comme croyants. « Le Nouveau Testament ne nous présente aucun cas de gens ayant été admis à la sainte communion sans être des membres de l'Église ayant été baptisés comme croyants [22]. » D'autres Églises, bien que composées en majorité de croyants baptisés, déclarent : « Étant donné la situation relative au baptême, telle que le développement historique l'a déterminée au cours des siècles dans l'Église du Christ et étant donné la qualité de vie spirituelle qu'on trouve dans les Églises pédobaptistes, nous croyons que nous serions infidèles à l'esprit du Christ en faisant aujourd'hui du baptême des croyants une condition d'entrée dans l'Église [23]. »

i) Proches des Églises du type congrégationaliste, bien qu'ayant un témoignage distinct à rendre au sujet de l'Église, se trouvent les *Églises du Christ* (ou Disciples du Christ). Au cours de toute l'histoire de leur « mouvement », elles ont affirmé l'unité de l'Église qui comprend toutes les confessions et dénominations. Et c'est pour hâter la manifestation de cette unité qu'elles ont consciemment travaillé à la restauration de l'Église du Nouveau Testament dans ses formes et dans sa foi essentielles. Elles ont de fermes convictions quant à la nature de ces marques essentielles. Celles-ci comprennent, se fondant sur l'autorité du Nouveau Testament : une simple affirmation de foi en Jésus-Christ et de repentance des péchés, qui sont les conditions d'admission des membres; le baptême des croyants par totale immersion; la prédication de l'Évangile; la participation hebdomadaire à la sainte cène et l'autonomie congrégationaliste [24].

Par exemple, contrairement aux termes du *Lambeth Quadrilateral*, les Disciples du Christ rejetteraient en se fondant sur le témoignage de l'Écriture, le besoin de symbole et d'un ordre particulier du ministère, « parce que les symboles eux-mêmes, dès qu'on les considère comme faisant autorité, sont par essence sources de division et de schisme et un « ministère professionnel » peut être considéré comme essentiel à la continuité de l'Église dans la mesure seulement où il est nécessaire qu'il y ait quelqu'un pour faire connaître l'Évangile et appeler ainsi les hommes à la foi, à la repentance et à l'obéissance [25]. »

j) Les *Amis* (Quakers), sans symbole formel, liturgie, ordre ou sacrements, ont, dès le début, essayé de témoigner du divin appel qui retentit dans le cœur de l'homme et aussi (à l'intérieur de l'Église) de la foi et de l'adoration, du ministère et de la communion dans l'esprit de Jésus-Christ. Ils n'ont pas cherché à établir une dénomination distincte, mais se sont

21. *Ibid.*, p. 166.
22. *Report of the Special Committee on the Question of Union between Baptists, Congregationalists and Presbyterians*, février 1937.
23. *Ibid.*
24. Cf. *The Nature of the Church*, pp. 283-288.
25. « *A Response to Lund* » *by Disciples of Christ in the U.S.A.*, 1953.

considérés et se considèrent toujours comme appartenant à l'Église universelle du Christ.

k) L'Église de l'Inde du Sud, exemple unique d'Église unie, a accepté de maintenir l'épiscopat historique dans sa forme constitutionelle. Mais cette Église s'est abstenue de donner une interprétation particulière de l'épiscopat et, en conséquence, s'est aussi abstenue de prononcer un jugement sur les ministères des Églises qui ont formé l'Église unie, ou les dénominations avec lesquelles ces Églises étaient en communion avant la réunion :

> Tout membre communiant de toute Église avec laquelle l'Église de l'Inde du Sud entretient des rapports de communion fraternelle est libre de participer à la sainte Cène dans n'importe quelle communauté de l'Église de l'Inde du Sud. Tout ministre d'une de ces communautés est libre d'accepter, à titre de visiteur, l'invitation à exercer le ministère ou à célébrer la sainte Cène dans n'importe quelle autre communauté de l'Église de l'Inde du Sud [26].

L'Église de l'Inde du Sud ne se fonde sur aucune confession de foi particulière. Elle accepte les Saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament comme contenant tout ce qui est nécessaire au salut et comme étant la norme décisive et suprême de la foi. Elle accepte aussi le symbole des Apôtres et le symbole de Nicée, comme témoignant de la foi et la sauvegardant. Mais l'Église revendique, dans sa constitution, le droit de formuler des déclarations doctrinales, si le besoin se fait sentir de protéger la vérité de l'Évangile contre quelque erreur. Toutefois l'Église de l'Inde du Sud se fonde sur « la conviction que le mot « Église » *devrait* désigner la société entière du peuple du Christ, partout où il est groupé dans une communion visible » [27].

Sommaire : L'exposé qui précède, caractérisant le jugement que les diverses Églises portent sur elles-mêmes, montre que plusieurs Églises membres du Conseil œcuménique déclarent : « Nous possédons toutes les marques caractéristiques de l'Église. Laissant momentanément de côté toute considération sur le statut des autres Églises, nous devons confesser que nous sommes la véritable Église. » Une telle affirmation n'implique pas que cette *véritable* Église soit l'Église *parfaite*. « L'Église du Christ doit croître et s'édifier au cours de l'histoire », dit Georges Florovsky, parlant de l'Église orthodoxe, « et pourtant la pleine et entière vérité a déjà été donnée et confiée à l'Église » [28]. Cette assertion n'implique pas non plus la nécessité de déclarer que d'autres chrétiens, considérés individuellement, se trouvent hors de l'Église, car un tel jugement n'est pas du ressort de l'Église, il n'appartient qu'à Dieu.

L'opinion contraire — les diverses Églises font vraiment partie de la véritable Église, bien qu'aucune ne soit « l'Église » — est professée avec autant de fermeté par beaucoup de confessions membres du Conseil œcu-

26. *Constitution de l'Église de l'Inde du Sud*, II, 14.
27. Cf. Cf. A. M. Hollis, *The Nature of the Church*, p. 222.
28. *Intercommunion*, p. 204.

ménique. Un désaccord fondamental subsiste donc au cœur du mouvement œcuménique. En dépit des nombreux accords doctrinaux réalisés par un grand nombre, ou même par toutes les Églises participantes, une division profonde demeure, due à des opinions radicalement divergentes quant aux rapports entre les nombreuses Églises et l'unique Église dans laquelle tous professent de trouver l'unité.

(*trad. Conseil œcuménique.*)

RAPPORT DE LA PREMIÈRE SECTION

FOI ET CONSTITUTION

NOTRE UNITÉ EN CHRIST ET NOTRE DÉSUNION EN TANT QU'ÉGLISES

Le rapport de la Commission Foi et Constitution, *tel qu'il a été adopté par l'Assemblée, est introduit dans le compte rendu officiel qu'en publie le Conseil œcuménique par quelques pages que nous croyons intéressant de reproduire ici. Ces pages font bien le point de la situation qui s'est révélée à Evanston et fournissent au rapport lui-même un contexte qui en éclaire le sens et la portée. Les* Questions *qui les terminent sont destinées à faciliter l'étude du rapport au sein des Églises.*

Introduction

Le mouvement œcuménique est une tentative hardie de résoudre une embarrassante énigme. Cette énigme, qui ne date pas d'aujourd'hui, consiste en ceci : il n'existe qu'une Église de Jésus-Christ et la volonté de Dieu est que tous les chrétiens vivent ensemble dans une harmonieuse unité. Comment se fait-il alors que les chrétiens soient divisés comme ils le sont et que tant de barrières se dressent entre eux ? C'est là une question qui ne peut être éludée, et qui trouble aujourd'hui un nombre croissant de fidèles.

Le Conseil œcuménique des Églises, par l'organe de sa Commission de *Foi et Constitution*, cherche depuis bien des années à résoudre cette énigme. La section chargée à Evanston d'étudier le problème de notre unité en Christ et de notre désunion en tant qu'Églises s'est engagée avec ardeur dans cette recherche.

De nombreux participants ont eu le sentiment que le rapport final de la section marquait nettement un pas en avant. Parmi eux se trouvaient des hommes qui avaient fait l'expérience, dans des camps de concentration par exemple, de l'authentique unité qui se manifeste en temps de détresse entre chrétiens de confessions différentes. Il y avait aussi des pionniers de l'œuvre missionnaire qui savent quel obstacle à la propagation de la foi nos divisions constituent. Il y avait des chefs

d'Églises qui se rendent compte de la nécessité constante de la collaboration avec des chefs de dénominations diverses. Il y avait des théologiens, des spécialistes de la science biblique, qui savent parfaitement les exigences de la Parole de Dieu en matière d'unité et qui pouvaient encore expliquer pourquoi des doctrines, des interprétations divergentes, des coutumes engendrent des divisions. Il y avait des hommes qui ne pouvaient suivre les subtils débats théologiques et qui éprouvaient une sainte impatience à l'égard des discussions qui ont pour effet, semble-t-il, de maintenir les séparations.

La première partie du rapport constitue un exposé sommaire de l'enseignement du Nouveau Testament touchant l'unité de l'Église. Au lieu d'énumérer les opinions professées par les diverses Églises séparées, on a cherché à revenir à ce qui est, selon le témoignage de la Bible, le fondement même, la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. L'image qui exprime avec le plus de clarté l'unité qui lie le Christ à son Église et à ses membres est celle du « corps de Christ ». Une étude attentive des textes du Nouveau Testament cités dans le rapport est indispensable pour comprendre réellement cette première partie. Il est certain que des divergences existent dans l'interprétation de l'enseignement biblique. Certains membres de la section ont insisté pour qu'on ne voie dans l'expression « corps du Christ » rien de plus qu'une image comparable à celle du cep et des sarments, de l'épouse, du temple, etc. Mais la conception plus réaliste a prévalu, selon laquelle l'Église sur la terre est dans un sens très réel, bien que mystérieux, le corps du Christ vivant. Et c'est là l'expression suprême de notre unité en et avec Jésus-Christ, le Chef de l'Église.

On s'est efforcé dans la seconde partie de préciser la nature de la désunion qui existe entre dénominations ou « Églises ». Cette désunion y est carrément qualifiée de péché et non pas simplement d'erreur ou de simple imperfection inhérente à toute œuvre humaine. Cela signifie que toute action qui a ou qui a eu pour effet de séparer les disciples de Jésus-Christ, même si ce fut pour sauvegarder la vérité de l'Évangile, est entachée de péché, de ce péché qui est transgression de la volonté de Dieu. Au cours des entretiens, certains ont tenu à affirmer qu'il y a des diversités qui ne participent pas du péché, et cette opinion a été consignée dans le rapport. Mais la question est de savoir quand les diversités légitimes deviennent, par une sorte de corruption, cause de divisions. C'est en faisant l'histoire des divisions entre Églises qu'on cherche à répondre à cette question. Or, fait surprenant, des représentants de mêmes Églises donnent des réponses tout à fait différentes. La ligne des accords et des désaccords passe à travers les confessions. L'affirmation de certains anglicans, par exemple, que les Églises séparées doivent mourir à leurs séparations et revivre en s'unissant à d'autres, se heurte au refus d'autres anglicans d'admettre une telle nécessité. Et certains baptistes se sont joints à ces derniers sur ce point. De semblables diversités de points de vue au sein d'une même confession n'étonnent plus les habitués des conférences œcuméniques.

Dans la troisième partie on suggère huit moyens par lesquels les chrétiens peuvent agir individuellement et collectivement pour manifester leur unité en Christ. Il importe de noter que la forme institutionnelle que devrait revêtir cette unité n'est pas décrite. Non seulement le Conseil œcuménique s'interdit de tracer lui-même des plans d'union, mais il doit en outre se souvenir qu'il serait impossible d'obtenir l'accord de toutes les Églises membres sur un plan quelconque. C'est aux Églises elles-mêmes qu'il appartient de définir la forme d'unité qu'elles recherchent. Ainsi l'intention de s'unir qui est l'acte premier doit ensuite être traduite par les Églises elles-mêmes dans les faits, comme le firent par exemple les anglicans, les méthodistes, les congrégationalistes ou les presbytériens du Sud de l'Inde lorsqu'en 1947 ils décidèrent de s'unir, ou les Églises qui en 1925 constituèrent ensemble l'Église unie du Canada. Le nœud du problème, lorsqu'il s'agit d'union, s'avère être la question du baptême, de la cène et du ministère, traitée aux points V et VI du rapport. Les possibilités de parvenir à une compréhension mutuelle et à un accord sur ces éléments fondamentaux de la vie de l'Église n'ont en aucune façon été épuisées par les discussions qui ont eu lieu à leur sujet au cours des quarante dernières années au sein du mouvement œcuménique.

Les débats qui se sont déroulés dans la première section à Evanston, comme au cours de diverses négociations en vue d'union entre Églises jusqu'alors séparées, ont révélé qu'il n'était pas absolument exclu que les positions doctrinales divergentes longtemps maintenues ne se modifient. La conviction a été exprimée par beaucoup que les Églises qui prennent au sérieux les suggestions contenues dans la troisième partie du rapport (pratique de la prière, du témoignage, et de l'étude de l'Écriture sainte, avec des fidèles d'autres Églises), découvriront qu'il est des vérités concernant les intentions de Dieu pour son Église qui ne peuvent être saisies par des Églises encore séparées les unes des autres.

Lorsque le rapport fut présenté en séance plénière, il y eut une discussion animée sur plusieurs des points signalés plus haut. Mais celui qui suscita le plus vif débat fut celui qu'exprime la toute dernière phrase du rapport. Primitivement on avait dit : « Nous sommes décidés à croître ensemble (dans l'unité) ». Cette idée de « croître ensemble » paraissait trop radicale aux uns, trop vague à d'autres. Au cours du débat il apparut clairement que c'était là un sujet qui ne pouvait être abordé qu'à la lumière de l'espérance dont Jésus-Christ est la source, lui qui seul rendra parfait ce dont nous constatons présentement l'imperfection. Le Nouveau Testament parle d'une croissance de l'Église en tant qu'elle est le corps du Christ. Pourquoi ne pas croître pour parvenir à l'unité? Déjà certaines Églises ont appris qu'elles ne peuvent s'unir avec d'autres qu'en s'engageant pleinement à leur égard, confiantes que Dieu les amènerait à une plus parfaite unité. Les délégués qui discutèrent ce point à Evanston exprimèrent d'un commun accord leur espoir que Dieu rendrait les Églises capables de se repentir du péché de leurs divisions, d'obéir à ses commandements, et de s'ouvrir aux directions de son Esprit, en manifestant plus pleinement l'unité qu'il leur offre en Christ.

Au lecteur de juger si le rapport de cette section lui offre quelque aide pour résoudre les questions qu'il se se pose au sujet de la désunion des Églises et de l'unité qui est en Christ.

Il faut se souvenir que ce rapport ne constitue en aucune façon un exposé de la politique du Conseil œcuménique touchant ces questions. Le fait que les délégués orthodoxes d'Orient se sentirent dans l'obligation d'exprimer leur accord seulement partiel touchant la première partie du rapport et leur désaccord touchant la seconde et la troisième, montre clairement que le Conseil œcuménique ne peut pas encore faire lui-même officiellement, concernant l'unité, une déclaration aussi nette que celle que contient ce rapport. Mais l'Assemblée du Conseil œcuménique envoie maintenant ce rapport aux Églises membres pour qu'elles l'étudient, le commentent et agissent selon que chacune le décidera.

Questions

1. *En quoi l'unité dans l'Église diffère-t-elle en nature de l'unité que les hommes connaissent dans leurs clubs, leurs associations fraternelles, leurs communautés de travail, etc.?*

2. *Est-il légitime de parler de l'Église comme nous parlons du chrétien individuel, et de dire en conséquence que l'Église est à la fois justifiée et pécheresse et qu'elle doit mourir et ressusciter?*

3. *Quelles sont les doctrines et les pratiques à propos desquelles votre Église ou dénomination est le plus nettement séparée d'autres Églises ou dénominations? Quelles sont les différences légitimes auxquelles on peut faire accueil?*

4. *Croyez-vous que ces doctrines et pratiques telles que votre Église les maintient sont indispensables à l'Église dans son ensemble? Sur quoi fondez-vous cette opinion?*

5. *Pensez-vous que votre Église pourrait devoir sacrifier telle forme ou tel usage pour réaliser l'union avec d'autres Églises?*

6. *La suggestion a été faite que les Églises agissent de concert en toutes choses sauf lorsque de profondes divergences de conviction les contraignent d'agir séparément. Quels sont les domaines précis dans lesquels votre Église pourrait donner suite à cette suggestion?*

7. *Dans quelle mesure des divisions entre votre Église et d'autres Églises ont-elles été provoquées, puis maintenues par des causes d'ordre culturel, économique, racial, national, linguistique, etc.?*

8. *Pourquoi l'urgence de la mission chrétienne au temps présent contraint-elle les Églises à rechercher les moyens de rendre témoignage au Christ en commun?*

9. *Comment vous-mêmes et vos frères en la foi priez-vous Dieu en vue de la réunion de son peuple divisé? Comment pourrait-on fournir dans votre Église des occasions pour une telle prière et l'encourager?*

TEXTE DU RAPPORT *

« *Christ en vous, l'espérance de la gloire* » (Col., I, 27).

Introduction

Nous parlons en hommes qui ont reconnu au sein du Conseil œcuménique qu'une véritable « unité en Christ » leur a été donnée, en dépit de leur « désunion en tant qu'Églises ».

Cette unité n'est pas simple affaire de sentiment. Nous en prenons conscience parce qu'elle nous est donnée par Dieu quand le Saint-Esprit nous révèle ce que le Christ a fait pour nous. Nous avons essayé d'exprimer dans ce rapport avec plus de clarté encore ce que nous croyons concernant l'unité qui nous est donnée. Et nous avons cette confiance que l'Esprit de Dieu nous en donnera une vision encore plus profonde et nous fera nous l'approprier encore plus pleinement, si nous-mêmes et nos Églises faisons un sérieux effort pour comprendre le sens de ce qui nous en est déjà accordé. Et c'est l'objet de notre prière.

A cette fin :

1) Nous parlerons tout d'abord en plein accord et conformément au témoignage du Nouveau Testament de l'unité de l'Église, comme ayant son fondement dans l'ensemble de l'œuvre du Christ, comme étant un acheminement vers la plénitude du Christ, et comme étant déjà partiellement réalisé maintenant, en dépit de nos divisions.

2) Nous parlerons en second lieu de notre désunion en tant qu'Églises, comme d'un élément de cette désobéissance dont le Christ a triomphé, nous accordant, dans notre désunion même, quelque avant goût de l'unité parfaite, qu'un jour nous posséderons en lui.

3) Nous parlerons en troisième lieu des conséquences pratiques que cela entraîne pour nous croyants, assemblés en son Nom pour lui demander d'achever en nous son œuvre unificatrice.

I

« Notre unité en Christ »

A. — L'œuvre du Christ, créatrice d'unité

Le Nouveau Testament conçoit l'unité de l'Église, non comme une unité sociologique, mais comme une unité dont la réalité essentielle se trouve dans le Christ lui-même et dans son indissoluble union avec son peuple (Act., IX, 44 ss; I Cor., XII, 12; Jean, XV, 1 ss.). Et nous devons dès

* Le rapport a été reçu par l'Assemblée et recommandé aux Églises pour l'être étudié et mis en application.

L'Assemblée a invité les Églises à faire rapport au Comité central sur les résultats des études et de l'action entreprises.

lors poser toujours encore la question que posait saint Paul face aux divisions de l'Église : « Le Christ est-il divisé ? » (I Cor., I, 13), et affirmer avec l'apôtre l'indestructible unité que l'Église possède en Christ. Le Christ est l'*unique* seigneur qui représente et assemble en lui la *multitude* des rachetés; c'est pourquoi ce n'est que lui qui peut faire de cette multitude une unité dans l'Église (I Cor., XII, 12; Eph., I, 10, 22; cf. Jean, XIV, 20; XVII, 4 ss.; I Cor., VI, 16 ss.).

Le Nouveau Testament décrit de diverses façons la relation du Christ et de son peuple, l'unité de tous les siens en lui. L'Église est un Corps composé de beaucoup de membres (I Cor., XII, 12). Ces divers membres sont tous soumis à leur unique Seigneur, qui est la tête du corps (Eph., I, 22; IV, 15; V, 23; Col., I, 18; II, 19). L'Église est l'épouse du Christ, destinée à s'unir à lui comme à son époux (Marc, II, 19; Apoc., XIX, 7; cf. Mat., XXII, 2 ss.; XXV, 10 ss.; Luc, XII, 36; Eph., I, 22 ss.); les fidèles sont le peuple du Christ (I Pier., II, 9 ss.; Col., III, 12; Rom., XI, 2, 11 ss., 32); il est le nouveau temple dans lequel le vrai culte est célébré (Jean, II, 19 ss.; cf. IV, 21 ss.) ou bien l'édifice dont les croyants constituent les pierres vivantes (I Pier., II, 5; Eph. II, 20; cf. I Cor., III, 9); il est le cep dont nous sommes les sarments (Jean, XV, 1 ss.) ou le berger dont nous sommes le troupeau (Jean, X, 1 ss.).

Pour le Nouveau Testament la vie de l'Église est une, et elle a sa source dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, envisagé comme Sauveur et Seigneur. L'unité de l'Église est fondée sur le fait qu'il a revêtu notre nature humaine, que par ses paroles et ses actes la puissance et la vie de son royaume ont été manifestées. Cette unité est fondée en outre sur le fait qu'il a appelé les hommes à la communion de son royaume, qu'il a établi les douze pour qu'ils participent à son ministère et à son œuvre messianiques. Elle est fondée encore dans le fait de sa passion et de sa mort par lesquelles il a vaincu le péché et les puissances de division, et par sa résurrection dans laquelle l'homme nouveau est apparu, à la pleine stature duquel nous devons tous ensemble parvenir (Eph., VI, 11 ss.) et dans lequel toutes les divisions sont abolies (Gal., III, 28). Elle est fondée enfin dans le fait de l'ascension du Christ et de sa royauté céleste, grâce à laquelle le déroulement de l'histoire est désormais soumis à son autorité, et de l'effusion du Saint-Esprit sur toute l'Église à la Pentecôte, effusion qui confère à chaque baptême célébré depuis lors sa signification la plus profonde; et de sa promesse de revenir en roi triomphant et glorieux. Grâce à l'action de l'Esprit, le consolateur, immanent à l'Église, et qui la conduit dans toute la vérité, l'unité de l'Église maintenant même constitue un avant-goût de la plénitude à venir, parce qu'elle existe déjà; c'est pourquoi l'Église peut travailler sans lassitude et attendre patiemment et dans l'espérance le jour où Dieu récapitulera toutes choses en Christ.

B. — L'unité de l'Église au cours de son pèlerinage terrestre

Dès l'origine une indissoluble unité en Christ a été accordée à l'Église, parce qu'il s'est identifié lui-même avec son peuple. Mais

l'Église n'a jamais pris conscience pleinement de cette unité. Dès l'origine, la discorde a altéré l'unité du peuple du Christ (Luc, XXII, 24 ss.; Marc, X, 35 ss.). Ainsi, nous pouvons dire de l'unité de l'Église au cours de son pèlerinage terrestre qu'elle est une croissance qui, partant de l'unité donnée, s'achemine vers l'unité pleinement manifestée (Eph., IV, 3, 13). En ce sens nous pouvons dire de l'Église ce que nous disons du croyant qui est à la fois pécheur et justifié (*simul justus et peccator*). En tout chrétien il y a à la fois l'« homme nouveau », qui a été créé et qui doit être revêtu chaque jour (II Cor., V, 17), et le « vieil homme » qui a été crucifié avec le Christ et qu'il faut cependant faire mourir chaque jour (Col., III, 1-5). Ainsi l'Église est déjà une en Christ du fait de son identification avec elle (Jean, XIV, 20; XV, 1-5) et en même temps, elle doit devenir une en Christ pour manifester sa réelle unité (Eph., IV, 11-16) en faisant mourir ce qui la divise.

Dans son amour et sa grâce, Christ a doté son Église des dons nécessaires à sa croissance dans l'unité. Ces dons, qu'ils soient envisagés séparément ou ensemble, ne sont jamais autre chose que le Christ lui-même, mais chacun a sa place et sa fonction particulière dans la vie de l'Église lorsqu'elle s'efforce d'obéir à son Seigneur. Le Christ a donné son Esprit qui est le lien de la paix et de l'amour et le guide qui conduit dans toute la vérité. Il a donné des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et docteurs, afin que l'unité du corps progresse constamment. Il a donné l'Écriture sainte, la prédication de la Parole de Dieu, le baptême et la Cène, par lesquels l'Église proclame le pardon des péchés, et par lesquels, dans la puissance de l'Esprit, la foi est vivifiée et nourrie. Il a donné à l'Église le don et la puissance de la prière par laquelle l'Église peut demander à la fois pour elle-même l'unité et pour les hommes en dehors d'elle leur réconciliation mutuelle et avec Dieu. Il a donné à l'Église foi, espérance et amour afin que dans sa propre vie une unité nouvelle et divine se manifeste en actes, et que le service qu'elle rend au monde soit à la fois une manifestation d'unité et un appel à l'unité.

C'est pourquoi le Nouveau Testament atteste que l'Église participe à la fois à la vie de ce monde et à celle du monde à venir. Elle est « environnée d'une grande nuée de témoins » (Héb., XII, 2), et ne doit jamais oublier qu'elle est citoyenne des cieux (Eph., II, 6) Elle doit, certes, s'acquitter des tâches qui lui sont assignées en ce monde, sans cependant jamais se conformer à ce monde.

Ainsi la communion (*koinonia*) qui unit les membres de l'Église n'est pas une communion simplement humaine; c'est une communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ, par le Saint-Esprit et une communion avec les saints dans l'Église triomphante. Dans la vie de l'Église, ce n'est pas seulement l'activité d'hommes mortels qui se manifeste, mais celle de l'Église en sa totalité, militante sur la terre, triomphante dans les cieux, vraiment une par sa communion avec son unique Seigneur, en qui elle a la vie.

Mais on ne peut affirmer tout cela que si l'on comprend que l'unité accordée à l'Église et les dons qui la mettent à même de manifester cette unité, ne lui sont pas donnés pour elle-même, en tant que société terrestre, mais pour le monde auquel elle se doit. L'Église tient son existence

et son unité du « fils de l'homme », venu, non pour être servi mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour beaucoup (Marc, x, 35). L'existence et l'unité de l'Église sont liées au Christ et donc à sa mission, à la croix qu'il a soufferte « en vue de la joie qui lui était réservée ». Par sa mort, le Christ a fait naître pour nous « un homme nouveau » et c'est en participant à sa passion, à la souffrace qu'il a endurée pour la rédemption de ce monde pécheur et divisé, que l'Église trouve son unité.

C. — L'UNITÉ DE L'ÉGLISE TELLE QU'ELLE EST DÉJÀ PARTIELLEMENT RÉALISÉE

Jésus-Christ s'est donné à son Église et lui a ainsi donné le moyen de devenir une communauté. Ces dons n'ont pas été conférés seulement à l'Église du Nouveau Testament, ils ne sont pas davantage réservés à quelque Église idéale qui devrait exister, mais qui, hélas ! n'existe pas. Nous reconnaissons que ces dons sont présentement et très réellement nôtre partage, et qu'il verse sa vie en nous.

Nous serions des ingrats envers le Dieu de miséricorde, si nous ne parlions pas maintenant de ces dons qui attestent la présence parmi nous, en dépit de nos divisions, du Christ, qui lui, n'est pas divisé.

Nous prions tous un seul et même Père, par un seul et même Esprit, lui demandant de nous rendre attentifs et obéissants lorsqu'il nous communique ce qui appartient au Christ. Nous lisons tous les saintes Écritures et proclamons l'Évangile qui y est contenu, dans la foi que la Parole qui retentit par elles, nous mène à lui et nous établit dans la foi apostolique. Nous recevons tous le baptême qu'il a institué et par lequel nous sommes incorporés en lui, alors même que nous n'avons pas permis à ce baptême de nous unir pleinement les uns aux autres. Nous entendons tous dans la célébration du sacrement de la Cène son ordre : « Faites ceci », et sa parole : « Ceci est mon corps... ceci est mon sang... », alors même que nous ne célébrons pas à une même table. Nous reconnaissons tous un ministère de la parole et du sacrement, alors même que nos divers ministères ne sont pas encore reconnus par tous et ne sont pas conçus de la même façon. Nous sommes tous appelés à être les imitateurs du Christ et à le suivre en obéissant à ses commandements, le confessant ainsi devant les hommes, bien que nous ne soyons encore que des « serviteurs inutiles ».

En apprenant à nous mieux connaître les uns les autres au sein du Conseil œcuménique, nous avons découvert tout ce que nous avons en commun, qu'il s'agisse de pratiques ou d'intentions. Le *fait* que nous usons tous de ces dons (bien que de diverses façons) atteste avec force notre unité en Christ, et nous aide non moins puissamment à nous souvenir que l'unité est son œuvre et non la nôtre. Nous avons aussi découvert qu'actuellement les accords et les désaccords ne correspondent plus toujours aux vieilles séparations confessionnelles.

Nous rendons grâce à Dieu notre Père pour ces faits qui prouvent que notre unité en Christ est déjà une réalité, que ce soit au sein du Conseil œcuménique ou dans nos rapports avec d'autres chrétiens avec lesquels nous ne réalisons pas encore une aussi pleine communion. Mais

le fait même que, dans l'un et l'autre cas, ces grâces dont nous sommes bénificiaires sont comme défigurées par nos divisions, nous oblige maintenant à examiner avec sérieux comment il se fait que notre unité en Christ soit contredite par notre désunion en tant qu'Églises.

II

« Notre désunion en tant qu'Églises »

Nous ne pouvons saisir la différence qu'il y a entre diversité et division au sein de l'Église et le rapport qu'elles ont avec le péché, que si nous l'envisageons à la lumière de l'Église en Christ. Il y a une diversité qui est bonne et qui ne participe pas du péché; elle manifeste à la fois la variété des dons de l'Esprit au sein du corps du Christ et la variété voulue par le Créateur au sein de sa création. Mais lorsque la diversité brise l'unité du corps, elle change de caractère et se mue en coupable division. Elle est coupable parce qu'elle empêche les hommes de croire que l'expiation opérée par le Christ est vraiment opérante, tout comme l'Évangile de la réconciliation est souvent contredit par la vie de ceux qui le proclament.

Les divisions au sein de l'Église ont été provoquées, puis maintenues dans une large mesure par un sincère souci de l'intégrité de l'Évangile. Certains étaient convaincus que d'autres abandonnaient par des revendications injustifiables ou des doctrines sans fondement, soit la structure soit la foi données par Dieu à l'Église. Ainsi s'est produit le schisme entre l'Orient et l'Occident. Certains étaient convaincus que Dieu les appelait à entreprendre une réforme de la foi et de l'ordre de l'Église afin de la ramener à sa pureté primitive. Ils ont considéré que cette œuvre ne pouvait être accomplie dans le cadre du catholicisme romain; c'est ainsi que sont nées les Églises séparées issues de la Réformation. Certains ont également pensé qu'une réforme de la foi s'imposait, mais dans le cadre de l'antique « épiscopat historique ». C'est ainsi que les communions anglicane et vieille-catholique se trouvent séparées à la fois de Rome et de beaucoup d'Églises issues de la Réformation. Certains ont estimé que les Églises établies, telles qu'elles existaient à leur époque, ne permettaient pas une libre prédication du message du salut. C'est ainsi que les premières Églises libres et les assemblées méthodistes se sont senties contraintes d'adopter des organisations ecclésiastiques indépendantes. D'autres actes du même genre, accomplis par obligation de conscience, pour obéir à la volonté de Dieu, ont eu de même pour effet, même si ce n'était pas intentionnel, des ruptures de la communion chrétienne sur le plan soit de la doctrine, soit du sacrement, soit de la constitution. Dans sa miséricorde, Dieu s'est servi de semblables décisions pour sauver des âmes, pour constituer des communautés qui l'adorent, et pour sauvegarder ou remettre en lumière tels aspects de sa vérité. Tout cela, nous pouvons et devons le dire. Mais Dieu nous a aussi rendus à nouveau sensibles au caractère pécheur de l'état de division que nous avons hérité de nos devanciers. Nous n'échapperons jamais, en cette vie, à notre état de

pécheur, mais nous pouvons nous repentir du péché lorsqu'il nous est révélé. Même lorsque nous avons fait ce que nous pensions devoir faire, nous devons nous souvenir que nous sommes engagés dans une solidarité de péché dont nous ne sommes pas pleinement responsables personnellement, et que nous ne pouvons pas nous désolidariser du péché de division. La confession de notre unité en Christ implique la confession de notre solidarité avec nos frères dans le péché.

Nous nous demandons les uns aux autres si nous ne péchons pas lorsque nous revendiquons la « vigne » pour nous-mêmes, lorsque nous voulons posséder notre Église pour nous-mêmes en considérant notre théologie, notre constitution, notre histoire, notre nationalité, etc., comme les valeurs que nous devons conserver, nous engageant ainsi de plus en plus dans cette séparation qu'engendre le péché, reniant de la sorte l'autorité unique de Jésus-Christ sur son Église.

Là où nous ne pouvons pas renoncer à ce qui nous divise, parce que nous croyons que l'obéissance à Dieu nous oblige à tenir bon, c'est le point où nous nous réunirons pour implorer de Dieu sa miséricorde et lui demander sa lumière. Ainsi ce que nous considérons comme notre « fidélité » doit nous amener ensemble au pied de la Croix. La Croix nous enseigne que c'est précisément là où la puissance du péché a été le plus manifeste, avec ses effets de division, que Dieu a remporté la victoire. Par cette même Croix, Dieu peut faire concourir toutes choses au bien même nos divisions. Nous croyons qu'en dressant la Croix du Christ au cœur de nos divisions, Dieu peut triompher de leur péché et les faire servir à son dessein d'unité.

Concrètement, cela signifie que lorsque des Églises parviennent dans leur situation historique donnée, à l'un de ces points où une décision peut et doit être prise, l'authenticité de leur témoignage peut alors exiger une obéissance jusqu'à la mort. Il se peut qu'alors elles doivent être prêtes à sacrifier, en s'unissant à d'autres Églises, un élément ou l'autre de leur structure traditionnelle, des formes héritées du passé et auxquelles elles sont accoutumées, et cela sans savoir entièrement ce qui pourra résulter de cette démarche de la foi. Sinon ces actes d'apparente réunion pourraient n'être qu'une action habilement calculée en vue d'un accroissement de notre propre Église; la vraie vocation de l'Église serait par là trahie. Mais lorsque les Églises ont été prêtes, dans ce sens là, « à mourir avec le Christ », elles ont fait l'expérience que Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts est fidèle et puissant aujourd'hui encore.

Il est certain que l'unité parfaite de l'Église ne sera pleinement atteinte qu'au moment où Dieu « récapitulera » toutes choses en Christ. Mais le Nouveau Testament affirme que l'unité de l'Église se réalise déjà au cours de l'histoire. Par la puissance de sa résurrection, le Christ a accordé cette grâce à son Église maintenant même, et celui qui a des yeux pour voir peut discerner les signes de son action. Au milieu des bouleversements de l'heure présente, Jésus-Christ assemble son peuple en une vraie communauté de foi et d'obéissance, sans égard aux divisions existantes.

Nous ne devons pas prétendre que les divisions qui séparent présentement les chrétiens les uns des autres, correspondent à celles que le

Christ provoque en temps de tribulation. Nous devons encore moins nous imaginer qu'elles coïncideront avec le triage suprême qu'opérera le Fils de l'homme au jour du jugement. Envisagées dans cette perspective eschatologique, toutes nos divisions n'ont qu'un caractère provisoire.

III

Les Actes de la Foi

Le Christ nous a unis en faisant tomber tous les murs de séparation. Nous sommes cependant divisés en tant qu'Églises. Comment allons-nous agir en obéissance de foi et dans l'espérance que suscite en nous notre unique Seigneur?

Nous devrions être unanimes au moins à envisager nos divisions avec repentance : non la repentance que nous attendrions des autres, mais celle à laquelle nous consentirions nous-mêmes — quel qu'en soit le prix — même si d'autres n'étaient pas disposés à nous suivre. La vraie repentance consiste à reconnaître devant Dieu que nous avons péché de telle façon que nous avons été pris dans le filet de maux inexplicables, et sommes incapables par nous-mêmes de porter remède à nos divisions. Mais nous ne pouvons nous repentir vraiment en sincérité de conceptions divergentes que nous avons de la volonté de Dieu pour son Église si l'Esprit lui-même ne nous révèle pas que notre conception est erronée. La repentance ne peut être une hypocrisie. Elle ne peut pas davantage être vraie si elle n'est pas accompagnée du désir du pardon et d'un changement de conduite.

Comme membres d'Églises, nous sommes tous convaincus que Dieu nous a confié certains éléments constitutifs de l'unique Église du Christ que nous ne pouvons pas abandonner. Mais au moins au sein du Conseil œcuménique, nous sommes engagés dans une communion où nous sommes prêts à soumettre nos convictions à l'examen en présence des autres chrétiens et du Christ vivant. Nous cherchons ensemble à discerner le jugement que la Parole de Dieu porte sur nos convictions et s'il s'y mêle quelque erreur.

Nous suggérons d'un commun accord, puisque nous sommes à la fois unis et divisés, les consignes suivantes auxquelles nous devons tous chercher à nous conformer :

1) Joyeux et reconnaissants envers Dieu pour l'unité qu'il nous a accordée au sein du Conseil œcuménique, nous devons essayer de saisir les conséquences théologiques de ce fait œcuménique et de les appliquer dans nos relations concrètes avec les Églises qui vivent à nos côtés. Comme l'a fait la conférence de *Foi et Constitution* à Lund, nous demandons aux Églises « si elles ne devraient pas agir de concert dans tous les domaines, à l'exception de ceux où de profondes divergences de convictions les contraignent d'agir séparément ». Nous ne minimisons par les divergences profondes qui séparent certaines Églises. Nous n'ignorons pas davantage les nombreuses tentatives qui ont été faites pour unir des Églises, et la réalisation de telles unions. Au sein du Conseil œcuménique, nous sommes toujours « décidés à demeurer ensemble ». Mais notre intention va au delà; soumis à la direction de l'Esprit, guidés par lui, notre

intention est de nous unir. Le Conseil œcuménique n'est pas... une super-Église[1]. Et par conséquent nous ne lui demandons pas de faire lui-même des plans en vue d'unions, mais bien de continuer à offrir à des chrétiens divisés des occasions de confrontations loyales.

2) Nous devons tous et d'un commun accord, au sein même de notre désunion, écouter notre unique Seigneur nous parler par les saintes Écritures. C'est là une chose difficile. Nous luttons toujours encore pour saisir quelle est la signification et l'autorité de l'Écriture sainte. Cependant, toutes les fois que nous sommes prêts à entreprendre ensemble l'étude de la Parole de Dieu, et résolus à nous soumettre à ce qu'elle nous dit, nous sommes sur la voie qui mène du présent état de division à la réalisation de l'unité de l'Église en Christ.

Dans ce contexte il nous faut également étudier ensemble la signification de la tradition chrétienne et de nos diverses traditions, telles qu'elles s'expriment dans la liturgie, la prédication et l'enseignement.

3) Nous devons examiner loyalement l'influence que nos différences sociales et de culture ont exercée dans les questions de foi et de constitution, qui causent nos divisions; nous devons aussi nous rendre compte en quel sens les événements et le développement de l'histoire contemporaine accroissent l'urgence du problème de l'unité.

4) Nous devons nous rendre mutuellement témoignage de la vérité avec charité et pratiquer cette charité à l'égard de ceux avec lesquels nous divergeons d'avis (Eph., IV, 15, 25). Nous sommes ainsi amenés parfois à prononcer des jugements dans lesquels d'autres chrétiens ne peuvent reconnaître la note de la charité. D'autres fois, il nous arrive d'être si conscients du péché qui affecte tous nos jugements et de l'influence qu'exerce sur eux notre culture particulière, que nous sommes tentés d'être plus tolérants que la vérité ne le permet.

5) Nous devons réapprendre quelles sont les conséquences de notre commun baptême pour la participation en commun à la Cène. Pour certains, mais non pour tous, il s'ensuit que les Églises ne peuvent mourir et ressusciter en Christ (dualité que les deux sacrements expriment) que si elles renoncent à leur séparation dans la célébration de la Cène. Nous devons aller plus avant dans la compréhension de ces deux sacrements dont le Seigneur a doté Son Église et dont le fondement est dans son œuvre rédemptrice[2].

6) Nous devons chercher à reconnaître, par delà les limites de notre propre Église, dans tout ministère qui prêche l'Évangile de la réconciliation, un moyen par lequel le Christ continue à sauver. Nous devons en particulier découvrir la portée du ministère des laïcs pour la réalisation de l'unité chrétienne.

7) Nous devons rendre témoignage ensemble à l'Évangile de Celui qui a déjà triomphé de nos péchés et de nos divisions et qui, dans sa grâce, consent à prendre des pécheurs à son service. Le témoignage que nous rendons comme chrétiens divisés est forcément un témoignage défi-

1. Cf. *L'Église, les églises et le Conseil œcuménique des Églises*. Comité central du Conseil œcuménique, Toronto, 1950.
2. Cf. *Rapport de Lund*, ch. V.

cient et constitue assurément un scandale aux yeux du monde non-chrétien. Nous avons à peine commencé à découvrir et à formuler le rapport qui lie « mission » et « unité ». Il faut que la suprême prière du Seigneur (Jean, XVII, 21 ss.) devienne notre prière, et non pas des lèvres seulement, mais transposée dans nos vies.

8) Notre souci d'unité se mesure à la façon dont nous prions pour l'unité. Nous ne pouvons pas attendre de Dieu qu'il nous donne cette unité si nous ne nous préparons pas à recevoir ce don par une vie de prière qui coûte et nous purifie. Prier *ensemble* c'est déjà se rapprocher. Nous demandons instamment que l'on observe partout où cela est possible, la semaine de prière pour l'unité chrétienne (18-25 janvier, ou telle autre période mieux adaptée aux conditions locales) pour témoigner publiquement que c'est la prière qui mène à l'unité.

Nous ne pouvons pas discerner encore tout ce qui nous sera révélé lorsque nous regardons à Celui qui est la tête du corps et que nous affirmons notre unité en lui. Nous savons que nous serons transformés, mais nous ne pouvons savoir comment nous le serons, avant l'heure où, renonçant à nous-mêmes, nous commencerons à discerner au travers d'une crucifixion et d'une résurrection, les linéaments de l'unique et véritable corps du Christ, que nos coupables divisions dérobent à nos propres regards et aux regards du monde. Nous réjouissant de la grâce qui nous a été accordée dans notre péché même et dans nos divisions, sous la forme de tant de dons divers, nous plaçons ici notre espérance en notre commun Seigneur, Jésus-Christ, qui vient établir son autorité sur l'Église divisée et la guérir par sa grâce et sa puissance.

A Amsterdam nous avons déclaré notre volonté de demeurer ensemble. Depuis lors, Il nous a maintenus ensemble. Il s'est révélé une fois de plus à nous comme notre espérance. Enhardis par cette espérance, nous nous consacrons à nouveau à Dieu afin qu'il nous rende capables de croître ensemble dans l'unité.

(*trad. Conseil œcuménique.*)

DÉCLARATION DES DÉLÉGUÉS ORTHODOXES CONCERNANT *FOI ET CONSTITUTION*

Délégués de l'Église Orthodoxe participant à cette Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, nous soumettons la déclaration suivante concernant le rapport de la Section I :

1) Nous avons étudié le document avec un intérêt considérable. Il est divisé en trois parties; la première contient un bon exposé de la doctrine du Nouveau Testament sur l'Église. Le caractère organique de l'Église et son unité indissoluble avec le Christ sont accentués de façon adéquate dans le document. Nous estimons que ceci fournit au moins un fond fructueux pour une élaboration théologique ultérieure. La seconde et la troisième parties traitent de l'état de la chrétienté et suggèrent des démarches pratiques en vue de l'union. Nous sommes convaincus

qu'elles ne découlent pas logiquement et de façon consistante de la première partie et, en vérité, si nous acceptons réellement la doctrine du Nouveau Testament sur l'Église, nous devrions en venir à des conclusions pratiques tout à fait différentes, conclusions qui nous ont été familières, à nous Orthodoxes, durant des siècles. Toute la façon d'aborder les problèmes de la réunion est entièrement inacceptable du point de vue de l'Église Orthodoxe.

2) La conception Orthodoxe de l'unité de l'Église implique une double acceptation;

a) La totalité de la foi chrétienne doit être regardée comme une unité indivisible. Ce n'est pas assez d'accepter juste certaines doctrines particulières, si fondamentales qu'elles puissent être en elles-mêmes, par exemple que le Christ est Dieu et Sauveur. Il est obligatoire que toutes les doctrines formulées par les Conciles œcuméniques, aussi bien que la totalité de l'enseignement de la primitive Église, indivise, soient acceptées. On ne peut pas se satisfaire de formules isolées de la vie et de l'expérience de l'Église. Elles doivent être appréciées et comprises dans le contexte de la vie de l'Église. Du point de vue Orthodoxe, la réunion de la Chrétienté qui fait l'objet du Conseil œcuménique des Églises, ne peut s'accomplir que sur la base de la foi dogmatique totale de l'Église primitive, non divisée, sans aucune soustraction ou altération. Nous ne pouvons accepter une distinction rigide entre doctrines essentielles et non essentielles et il n'y a pas place pour une liberté d'interprétation (*comprehensivness*) dans la foi. D'autre part, l'Église Orthodoxe ne peut pas accepter (l'affirmation) que le Saint-Esprit ne nous parle que par la Bible. Le Saint-Esprit agit et témoigne par la totalité de la vie et de l'expérience de l'Église. La Bible nous est donnée dans le contexte de la Tradition apostolique dans laquelle, en retour, nous possédons l'interprétation ou l'explication authentique de la Parole de Dieu. La loyauté envers la Tradition apostolique sauvegarde la réalité et la continuité de l'unité de l'Église.

b) C'est par le ministère apostolique que le mystère de la Pentecôte se perpétue dans l'Église. La succession épiscopale à partir des apôtres constitue une réalité historique dans la vie et la structure de l'Église et un des présupposés de son unité à travers les âges. L'unité de l'Église est assurée par l'unité de l'épiscopat. L'Église est un corps dont la continuité historique et l'unité sont sauvegardées aussi par la foi commune provenant spontanément de toute la plénitude (*pleroma*) de l'Église.

3) Quand donc nous considérons le problème de l'unité de l'Église, nous ne pouvons pas l'envisager autrement que comme une complète restauration de la foi totale et de la structure épiscopale totale de l'Église (structure) qui est fondamentale pour la vie sacramentelle de l'Église. Nous ne voulons pas juger ceux des communions séparées. Cependant nous sommes convaincus que dans ces communions font défaut certains éléments fondamentaux qui constituent la réalité de la plénitude de l'Église. Nous croyons que seul le retour à la foi de l'Église ancienne, unie et indivisible, des Sept Conciles œcuméniques, c'est-à-dire à l'héritage commun, pur et inchangé, des ancêtres de tous les chrétiens divisés, peut produire la réunion désirée de tous les chrétiens séparés. Car seules l'unité et la communauté des chrétiens dans une foi commune peut avoir

pour résultat leur communauté dans les sacrements et leur indissoluble unité dans la charité, comme membres de l'unique et même corps de l'Unique Église du Christ.

4) « L'unité parfaite » des chrétiens ne doit pas être interprétée exclusivement comme une réalisation du Second Avènement du Christ. Nous devons reconnaître que, même dans le temps présent, le Saint-Esprit habitant dans l'Église continue de souffler dans le monde, guidant tous les chrétiens vers l'unité. L'unité de l'Église ne doit pas être interprétée de façon purement eschatologique, mais comme une réalité présente appelée à recevoir sa consommation au dernier Jour.

5) Il est dit dans le rapport de la Section que la route que doit prendre l'Église dans la restauration de l'unité est celle de la repentance. Nous reconnaissons qu'il y a eu et qu'il y a des imperfections et des déficiences dans la vie et le témoignage des fidèles chrétiens, mais nous rejetons la notion (selon laquelle) l'Église elle-même, qui est le Corps du Christ et le réceptacle de la Vérité révélée et de « toute l'opération du Saint-Esprit », pourrait être affectée par le péché de l'homme. Nous ne pouvons donc parler de la repentance de l'Église qui est intrinsèquement sainte et ne peut errer. Car, « le Christ a aimé l'Église et a donné sa vie pour elle, afin de la purifier et de la sanctifier par le baptême d'eau et la Parole, afin de se préparer ainsi une Église resplendissante, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Eph., v, 26-27).

Ainsi le Seigneur, qui est seul Saint, a sanctifié son Église pour toujours et lui a donné pour tâche « l'édification des saints et la construction du Corps du Christ ». Sa sainteté n'est pas viciée par les péchés et les fautes de ses membres. Ils ne peuvent en aucune façon diminuer ou augmenter l'inépuisable sainteté de la vie divine qui, de la tête de l'Église, est diffusée par tout le Corps.

6) En conclusion, nous sommes tenus de déclarer notre profonde conviction que l'Église Orthodoxe seule a conservé en plénitude et intacte « la foi autrefois communiquée aux Saints ». Ce n'est pas en raison de notre mérite humain, mais parce qu'il a plu à Dieu de conserver « ce trésor dans des vases d'argile, afin (qu'il soit évident) que sa puissance sublime vient de Dieu » (II Cor., iv, 7).

(*trad.* « *Istina* ».)

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

BIOGRAPHIE NEWMANIENNE

Une biographie de Newman devra désormais débuter comme l'Évangile de saint Luc : « Puisque plusieurs ont entrepris de composer un récit... » En effet, depuis la fin de la guerre une dizaine d'auteurs s'y sont essayés. Les biographies de J. Moody (1946), D. Gorce, J.-A. Lutz (1948), R. Sencourt (1948) et E. Kawa (1951) appartiennent plutôt au genre de la biographie populaire, excellent sans doute, mais qui n'apporte guère du nouveau. Le livre de Sencourt nous décrit cependant l'évolution personnelle de Newman suivant une ligne générale qui me paraît très bonne.

Young Mister Newman de Maisy WARD[1] nous livre déjà un tas de faits et de documents inédits. Voulant compléter l'œuvre massive de son père, l'auteur ne traite que la période anglicane. Le récit est un peu trop incohérent, mais il est précieux à cause des éclaircissements qu'il apporte sur l'enfance de Newman et sur le milieu d'où il est sorti. On sent que l'auteur a voulu réagir contre une certaine tendance à créer autour du grand converti un halo de mystère. Son Newman est très réel, très humain, très naturel. Son entourage est même assez ordinaire.

Le livre de R. D. MIDDLETON, *Newman at Oxford*[2] se borne de même à décrire la vie de Newman dans l'Église d'Angleterre. C'est une œuvre scientifique, fruit de patientes recherches et d'une pensée critique très nuancée. Il contient une grande part d'inédit et donne de l'évolution religieuse de Newman une description convaincante, justifiée par un examen approfondi des sources. L'auteur est anglican. Il avait déjà publié en 1947 l'histoire délicieuse de l'amitié entre Newman et celui qui, à partir de 1837, fut son *Curate* à Littlemore, J. R. Bloxam[3]. Cette amitié, qui dura jusqu'à la mort du cardinal, et dont la dévotion mutuelle ne fut surpassée que par la loyauté des deux amis à leur Église respective, se présente comme l'archétype de l'esprit œcuménique. La narration de l'itinéraire de Newman vers l'Église catholique est imprégnée du même esprit.

1. Londres, Sheed and Ward, 1948.
2. Londres, Oxford, University Press, 1951.
3. *Newman and Bloxam*, Londres, Oxford University Press, 1947.

D'un tout autre genre est le livre qu'un des meilleurs essayistes irlandais, Sean O'Faolain, consacra à l'odyssée spirituelle de Newman[4]. L'auteur voulut d'abord faire l'histoire de la famille Newman, dont l'originalité, dit-il, doit tenter un écrivain en quête d'un sujet de biographie psychologique. Mais, en cours de route, l'histoire de cette famille se révélait dominée à tel point par le génie de John Henry qu'elle devenait l'histoire d'un héros central autour duquel les autres ne jouent que des rôles secondaires. En tant que biographie ce livre est très incomplet, mais il nous apporte des acquis nouveaux très importants : l'histoire vraie des mésaventures financières du père, dissimulée jusqu'ici sous le silence respectueux et les généralités trompeuses de son fils; quelques portraits psychologiques des membres de la famille, surtout de Charles, la brebis galeuse, mélange de génie et de folie, dont les relations avec la famille et avec le grand frère font l'objet spécial de la verve caustique de l'auteur. L'impression s'en dégage qu'il est dangereux d'avoir dans sa famille un génie qui domine un peu trop. On pense à certains récits d'Agatha Christie.

L'auteur a bien mis en lumière certaines influences que Newman a profondément subies, surtout l'influence posthume des idées de Hurrell Froude dont Newman après la mort de son ami, prit la défense contre le Dr Faussett. Mais l'image définitive qu'il nous présente de Newman me paraît tout à fait fausse. Il n'est pas vrai que Newman ne comprenait rien aux hommes réels (p. 36), aux sciences (p. 113) et aux arts (p. 156). L'auteur lui voue une admiration sans réserve, mais son appréciation est de nature purement esthétique. Il reste en extase devant ce qu'il nomme : « ce mélange d'intelligence et de poésie, de pénétration et d'imagination » (p. 96). L'œuvre entière de Newman serait un effort « pour orner d'une couronne de raison certaines impressions de jeunesse, reçues dans l'imagination » (p. 228). Concernant la valeur objective de sa pensée, O'Faolain trahit à l'égard de Newman une incompréhension égale à celle de Z. Tourneur à l'égard de Pascal. Une telle attitude est à la mode. L'analyse pénétrante à laquelle John Holloway vient de soumettre la pensée newmanienne va dans le même sens[5]. Ces auteurs posent, à propos de Newman, le problème que lui-même voulut résoudre dans sa *Grammaire de l'assentiment* : l'extension légitime du domaine de la raison, c'est-à-dire de la faculté humaine du vrai.

Nous ne pouvons que nommer en passant le grand livre de Fergal McGrath, qui vient de tirer au clair l'histoire douloureuse et compliquée du rectorat de Dublin[6].

Reste à dire un mot au sujet de la biographie la mieux réussie que nous possédions jusqu'ici : *Newman, sa vie, sa spiritualité* par le R. P. L. Bouyer[7]. C'est une biographie complète. L'auteur s'est acharné

4. *Newman's Way*, Londres, Longmans, Green and Co., 1952.
5. *The Victorian Sage*, Londres, Macmillan, 1953.
6. *Newman's University*, Londres, Longmans, Green and Co., 1951.
7. Paris, Éditions du Cerf, 1952.

sur les documents inédits qui se trouvent entassés dans les archives de l'oratoire à Birmingham. Il a corrigé certains textes tronqués, édités par Anne Morley et W. Ward. Il a utilisé à fond et cité *in extenso*, des journaux intimes et des mémoires non livrés jusqu'ici à la plublicité. Mais son plus grand mérite consiste dans le point de vue auquel il s'est placé. Newman est avant tout un génie religieux. Pour comprendre sa personnalité, il faut jeter une ligne de fond dans les profondeurs de son âme. L'évolution de Newman est essentiellement l'histoire d'une spiritualité. C'est ce que le P. Bouyer a admirablement compris. Plusieurs fois, à l'aide d'annotations intimes, il sonde l'état d'esprit profond de son héros et réussit à retrouver le mouvement secret et continu d'une âme tremblante, à la recherche de Dieu et d'une pureté digne de Lui.

Le P. Bouyer mérite encore un mot de gratitude spéciale pour la franchise avec laquelle il a osé décrire la triste destinée de Newman dans le sein de l'Église catholique. Il n'a pas fardé la vérité. Cette véracité est digne de son sujet. Parfois même on trouvera son jugement sur Wiseman et d'autres un peu trop sévère. Le P. Bouyer voue au grand cardinal un amour ardent, que nous partageons d'ailleurs avec lui, et l'amour tend parfois à exagérer le tort de ceux qui ont fait souffrir le juste.

Nous passons sous silence certaines inexactitudes qui, par distraction, se sont glissées dans l'exposé de l'auteur. L'image qu'il nous a laissé de Newman est profondément vraie. Nous espérons que celle-ci chassera les dernières traces de cette autre, celle de Bremond, si fortement enracinée dans l'esprit français grâce aux incantations fallacieuses du grand maître de la biographie psychologique.

J.-H. WALGRAVE, O. P.

ŒCUMÉNISME CATHOLIQUE

On se tromperait en croyant que les impératifs doctrinaux, auxquels le magistère ecclésiastique soumet la théologie catholique, suppriment l'originalité des théologiens. Voici trois ouvrages catholiques, traitant de l'unité chrétienne, également inattaquables au point de vue doctrinal, fort différents néanmoins à la fois quant à la pensée et au ton.

Le P. DUMONT a réuni en volume un certain nombre d'éditoriaux parus dans le Bulletin : *Vers l'Unité chrétienne*[8]. Classés par ordre logique dans ce recueil, les articles manifestent, mieux qu'avant, leur unité d'inspiration et de doctrine. Dans une première partie sont rassemblées des méditations, se rattachant au cycle liturgique. On pourrait dire qu'elles

8. C.-J. DUMONT, O.P., *Les Voies de l'Unité chrétienne*, coll. « Unam sanctam », Édit. du Cerf, Paris, 1954.

mettent le lecteur au diapason des préoccupations œcuméniques. Suivent des analyses théologiques qui lui fournissent des cadres de pensée. Elles ont toutes pour objet des thèses catholiques traditionnelles en la matière.

La notion d'Église en occupe le centre. Il n'y a qu'une Église. Les chrétiens qui en font partie appartiennent, par le fait même, à la seule Église véritable et immuablement une. Ils sont dans l'unité. Les confessions et dénominations que forment les chrétiens séparés de cette Église ne peuvent être considérés comme étant *l'Église*. Elles ne sont guère non plus des *parties* de la substance de l'Église, car elle ne retiennent en dehors de l'Église aucun élément qui, de ce fait, lui manquerait. Qu'elles rentrent ou non sous son obédience, l'Église n'en est ni plus ni moins la seule Église véritable. « L'Unité de l'Église est sauvegardée en sa perfection essentielle dans l'Église catholique » (p. 124).

Puisqu'il n'y a qu'une seule Église, l'inter-communion, préconisée par certains milieux œcuméniques, n'a pas de sens acceptable. Il doit y avoir communion. Il ne peut exister d'*inter*-communion. La communion est la participation commune aux sacrements de l'unité chrétienne. Il n'y a donc qu'une communion, comme il n'y a qu'une unité et qu'une Église. L'*inter*-communion suppose la participation d'Églises différentes aux mêmes sacrements. Par hypothèse même, la chose est impossible, puisqu'il n'y a qu'une Église.

Cependant l'Église comporte un ordre de moyens. Si elle rassemble ses enfants dans son sein, si elle les unit en un corps, c'est pour les diriger sûrement, par la foi et les sacrements, vers une autre unité : l'unité spirituelle, invisible, des âmes dans le Christ. Cette fin est définitivement acquise par le chrétien parvenu à la béatitude éternelle. Il l'atteint d'une manière toujours précaire, souvent provisoire, dans l'état de grâce et de charité, ici, sur terre. Il y a donc deux aspects différents de l'unité chrétienne, celui, visible, des moyens de grâce et celui, invisible, de la grâce elle-même. Quel est le rapport de l'un à l'autre ?

Le premier est ordonné au second, l'appartenance à l'Église étant destinée en soi, non seulement à manifester l'union des chrétiens dans le Christ, mais à la procurer. Ceux pour qui la notion d'Église n'a ni rigueur ni limites bien définies, admettent sans peine que n'importe quelle inter-communion, réalisée dans la plus large des tolérances, suffit à manifester visiblement l'essentielle unité intérieure, fruit du *don* divin, en attendant qu'elle apparaisse pleinement à la fin des temps. Dans ce cas, des structures ecclésiastiques très différentes — même en ce qui touche aux croyances, à fortiori pour ce qui est de la liturgie et de l'organisation hiérarchique — n'empêchent pas qu'une unité visible, *historique*, soit organisée. Si, au contraire, des conditions rigoureuses sont posées à l'unité visible, celle-ci ne peut plus se réaliser que si ces conditions sont remplies. Telle est la position catholique. Elle ne reconnaît comme unité visible que celle qui se réalise par la soumission à la hiérarchie des évêques et du pape, dans la foi aux mêmes dogmes et la communion aux mêmes sacrements. De quelque côté donc que le problème de l'unité est abordé, il n'admet qu'une solution : le retour des dissidents à la foi, au culte et à l'obédience catholiques romains.

Cette position, qui ne peut que paraître dure aux chrétiens séparés

de Rome, le P. Dumont ne la cache ni ne la minimise. Creusant toutefois plus profondément la doctrine catholique, rigoureuse, certes, mais tout aussi nuancée, il y trouve avec les thèses sans compromis des vues plus favorables au dialogue des chrétiens.

Le P. Dumont nous montre ainsi que, si l'Église n'a pas été frappée par les schismes dans son essence même, elle n'en a pas moins subi un sérieux dommage. Elle « a perdu quelque chose de la perfection accidentelle de son unité (p. 124) ». Elle a perdu sa « co-extensivité » à tous ceux qui se réclament du nom de chrétien. Si elle a conservé son unité de structure ou d'*être*, elle a perdu un certain « mieux-être » de l'unité. Perte infiniment déplorable.

Il serait faux aussi de croire qu'il n'y a plus rien de chrétien dans les confessions séparées de l'Église romaine. Car si l'Orthodoxie et les diverses fractions du Protestantisme ne font pas partie intégrante ou intégrale de l'Église, elles sont en possession d'un certain nombre d'éléments authentiquement chrétiens qui, s'ils étaient replacés dans l'Église véritable, en deviendraient des parties que le P. Dumont propose d'appeler potentielles ou quasi-potentielles. Plus ces éléments sont nombreux, plus grandes sont les chances de voir accéder ces confessions à l'unité de l'Église véritable. Et, en toute hypothèse, les immenses valeurs chrétiennes présentes chez nos frères séparés méritent de notre part un entier respect.

Rien donc n'autorise de notre part la suffisance ou l'orgueil. Sur ce point, le livre du P. Dumont nous offre de nombreux sujets de méditation. Travailler pour l'unité chrétienne, c'est, selon l'auteur, avant tout, purifier nos intelligences et nos cœurs. Certes, l'unité chrétienne ne peut s'établir que par un don de Dieu. Mais à nous de préparer ses voies, de supprimer les obstacles. Nous proclamons dans le *Credo* que nous croyons en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique. Nous savons que ces mots désignent les caractères essentiels de la société religieuse fondée par le Christ. Nous laissons aux théologiens d'en définir le contenu et aux apologistes de montrer que ces notes se retrouvent dans l'Église romaine. On peut considérer aussi ces quatre qualités que doit revêtir l'Église comme faisant l'objet d'un devoir moral. Que tous les chrétiens veillent à rendre l'Église, le plus qu'il est possible, une, sainte, catholique et apostolique, à y faire régner « la plénitude de réalisation de l'idéal chrétien » (p. 108).

Si le P. Dumont revendique hautement le bon droit de l'Église catholique dans le différend qui la sépare de l'Orthodoxie et du Protestantisme, il fait remarquer qu'aucun droit ne justifie les abus. Si aucun abus, par contre, ne justifie la méconnaissance du droit, que reste-t-il à faire aux chrétiens, à tous les chrétiens, si ce n'est de tendre à l'humilité, de prendre conscience de leurs fautes, historiques et individuelles, de faire pénitence, de « revêtir le Christ » ?

N'oublions pas non plus que l'Église catholique reconnaît que l'effusion de la grâce dépasse ses propres limites visibles. Nous ne pouvons donc pas refuser à priori à nos frères séparés le bénéfice de la bonne volonté et de l'union au Christ...

Les quelques idées rapportées ici n'épuisent pas la matière traitée par le P. Dumont. Puissent-elles suffire à donner une idée d'un ouvrage

qui se distingue tant par la solidité et la souplesse de sa doctrine que par la discrétion et la chaleur dont elle est proposée.

Dans le livre du P. HANAHOE[9], on retrouve la même rigueur doctrinale. La nuance et la chaleur y font au contraire défaut. Le R. Père expose que l'œcuménisme, dans le sens propre, est une entreprise voulue par Dieu et aidée de sa grâce. Il a pour objet la conversion et le retour des dissidents baptisés à l'unité du corps mystique du Christ. Conversion et retour qui supposent une acceptation de la foi et de la communion au siège de Pierre et à l'Église catholique de par le monde (pp. 51-52). De la définition, l'auteur passe à la démonstration de l'unicité et de l'unité de l'Église et de la nécessité, pour tous les chrétiens, d'être soumis au Saint-Siège. L'auteur nous montre l'erreur de ceux qui en sont séparés. Il nous expose que si une conversion en masse ne semble pas exclue pour les Orthodoxes, la conversion individuelle est la seule possible pour les chrétiens appartenant à des confessions issues du protestantisme.

Ces idées ne sont pas nouvelles. L'originalité du livre du P. Hanahoe est d'en avoir donné un exposé systématique, bien articulé, soutenu de très nombreux textes ayant autorité. Je n'oserais affirmer pourtant que l'auteur ait exposé la doctrine catholique sur le sujet dans sa complexité et ses nuances. Il a certes monté en épingle les exigences catholiques, et il l'a fait non sans dureté dans les paroles. Son livre, hélas, a le ton de la sommation faite à l'ennemi de se rendre. Mais de nos motifs d'être humbles, des raisons de respecter les valeurs chrétiennes chez nos frères séparés, d'un effort de compréhension à leur égard, rien n'apparaît. C'est regrettable pour un ouvrage, par ailleurs bien bâti. (Un détail. La bibliographie, quoique très abondante, ignore les publications françaises et allemandes les plus indispensables.)

Du livre de M. O. KARRER[10], il sera parlé ailleurs dans cette revue. Il contient plusieurs articles, parus déjà dans différentes publications. Il faut seulement en signaler ici le premier qui est une prise de position générale sur les problèmes de l'unité chrétienne. Mr Karrer s'est donné comme tâche de rappeler tout ce qui peut plaider pour l'unité des chrétiens, de montrer aussi tout ce qui les unit déjà. Il salue avec joie les nombreux contacts pris entre catholiques et protestants. Il constate que le préjugé qui attribue toute la faute de la séparation aux seuls Réformateurs a fait long feu chez nous. Il est convaincu que les causes des ruptures sont d'ordre plutôt moral que théologique. Prêchant le respect de la *bona fides* des protestants nés et éduqués dans la séparation de Rome, il nous invite à constater que le Christ est prêché chez eux et que des hommes de bonne volonté, ni plus ni moins que chez nous, y pratiquent un christianisme vivant. Il s'efforce ensuite de prouver que les croyances

9. Rev. E. F. HANAHOE, S.A., *Catholic Ecumenism*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1953, in-8°, 168 pp.

10. O. KARRER, *Um die Einheit der Christen*, in-12 cart., 228 pp., Verlag Josef Knecht, Frankfort-am-Mein.

chrétiennes essentielles, nous les trouvons dans une large mesure dans les confessions séparées. Le tableau pèche peut-être par un excès d'optimisme. Il n'en est pas moins réconfortant.

P. De Vooght.

LA CONFESSION

La Confession, de Max Thurian, frère de Taizé, parue il y a un an chez Delachaux et Niestlé, a suscité un vif intérêt. Dans cette chronique, après avoir résumé succinctement cet ouvrage, nous nous proposons d'examiner l'accueil qui lui a été fait tant du côté protestant que du côté catholique.

I. — Présentation de l'ouvrage

Après une préface du pasteur Marc Boegner, président de la Fédération protestante de France, ce livre, qui est encadré entre des textes des deux grands Réformateurs, s'ouvre sur une longue citation de l'*Institution chrétienne*, tandis que Luther assure la conclusion avec des pages du *Grand* et du *Petit Catéchisme*.

La pensée de Thurian est développée en sept chapitres. Le premier, *la critique protestante du sacrement de pénitence*, expose la pensée des deux Réformateurs. Luther maintient d'abord la valeur sacramentelle de l'absolution; il accepte en effet trois sacrements : le baptême, la pénitence et le pain. Plus tard il se met à hésiter à cause de l'absence d'un signe divinement institué : la pénitence devient alors un retour au baptême. Mais pour Thurian — nous verrons plus loin que l'avis des luthériens est un peu différent — la tradition luthérienne, à la suite de Mélanchton, est ferme sur le caractère sacramentel de l'absolution.

Pour Calvin, la pénitence n'est pas un sacrement. Mais notre auteur se demande si cette négation n'est pas soufflée à Calvin par une exigence trop logique et trop géométrique qui trahirait sa vraie pensée, beaucoup plus proche de la position traditionnelle; cette pensée, on la trouverait d'ailleurs expressément dans les dernières éditions de l'*Institution chrétienne*.

Quoi qu'il en soit, Thurian tient fermement pour le caractère sacramentel de la confession et son ouvrage constitue un plaidoyer chaleureux en faveur de sa réintroduction pratique dans l'Église Réformée (qui ne l'utilise à peu près pas). C'est en effet un souci pastoral qui anime ce livre d'un bout à l'autre. L'auteur veut être « utile d'abord et principalement au fidèle dans l'Église » (p. 19). Il souligne vigoureusement dans son chapitre II (*Communion dans le péché et discipline ecclésiastique*) la portée sociale et ecclésiale de la faute et, en conséquence, la nécessité

d'une discipline exercée par l'Église : non dans le but d'accabler l'individu, mais afin d'associer la communauté chrétienne à la lutte que le pécheur doit mener contre Satan. Il en vient alors (chap. III) au *pouvoir de pardonner* : l'Église a reçu du Christ, par l'intermédiaire des apôtres, non pas seulement le devoir de prêcher la miséricorde divine pour susciter la foi et l'assurance du pardon, mais le pouvoir de remettre effectivement les péchés par le signe efficace de l'absolution. Pour appuyer cette thèse l'auteur se réfère en premier lieu à Jo., XX, 22-23 (non pas à Mt., XVI, 19, et XVIII, 18, qu'il interprète, avec Calvin, de la prédication de la Bonne Nouvelle en général), puis à la parabole de l'enfant prodigue (Lc, XV, 11-32) et à Jac., V, 14-16, où il lit, non pas le simple partage fraternel des difficultés de la vie chrétienne, mais, en un sens sacramentel, « un ministère ecclésiastique qui appartient à la communauté chrétienne représenté par ses Anciens ou ministres » (pp. 63-64). Les deux chapitres suivants (4 : *Confession, direction et transparence* et 5 : *Confession et psychanalyse*) nous font passer du plan théologique au plan psychologique; le premier est rempli de notations très fines puisées sans doute à l'expérience quotidienne de la vie à Taizé. Le second pose un problème très actuel : celui de l'aide que peuvent apporter au confesseur et au directeur les sciences psychologiques. Après cela Thurian résume dans son chapitre VI les qualités que doit posséder *le confesseur*, c'est-à-dire le pasteur, « ministre ordinaire de la confession », qui, par l'ordination, a reçu délégation d'exercer le pouvoir unique de pardonner que possède Jésus-Christ et qu'il confie à son Église. Les remarques psychologiques de ce chapitre sont elles aussi marquées au coin de l'expérience et de l'authenticité. Le livre se termine par des suggestions pratiques (chap. VII : *la pratique de la confession*) : où recevoir pour confesser ? comment écouter la confession ? comment donner l'absolution ? L'auteur propose un « rituel » (que l'on trouve également reproduit sur un carton séparable du livre) et un questionnaire destiné à aider *l'examen intérieur*.

II. — Du côté protestant [11]

« Il est rare que la publication d'un livre protestant provoque de violents remous. Sauf s'il s'agit d'une œuvre forte qui met en question, sans équivoque, ce que nous appelons « tradition » et qui n'est souvent, en fait, que fidélité douteuse... *La flamme et le vent*, d'Henri Hatzfeld, fut de ces livres. *La confession*, du pasteur Max Thurian, frère de la communauté protestante de Taizé, à son tour, fait scandale dans certains milieux de notre Église » (Paul Grojeanne, *Notre Chemin*, p. 8).

1) On nous permettra de passer assez rapidement sur ce que nous appellerions volontiers des *réactions de pure sensibilité*. Certaines de ces

11. Les comptes rendus protestants sont trop nombreux pour être tous cités ici. Voici quelques-uns de ceux qui nous ont paru particulièrement

réactions ont été provoquées, avant même la lecture du livre en question, par la malencontreuse note d'une agence de presse annonçant sa parution. Voici cette note, telle que la présente le bimensuel libéral *Évangile et Liberté* (n° 20, 28 oct. 1953, p. 87) :

De diverses régions de France on nous a signalé la profonde émotion soulevée dans les milieux protestants par l'information de presse ci-dessous : POUR LE RETOUR A LA CONFESSION DANS L'ÉGLISE RÉFORMÉE. Berne, 6 octobre. Le *Journal de Genève* signale qu'un éditeur de Neuchâtel publie un ouvrage de M. Max Thurian intitulé *La Confession*, préfacé par M. le pasteur Marc Boegner, et qui conclut à l'opportunité de la réintégration de la confession auriculaire dans l'Église protestante.

Le 7 octobre l'entrefilet a été publié dans *Le Figaro*, organe parisien d'influence catholique, lu par un assez grand nombre de protestants, de Paris et de province.

Le même jour l'information paraissait dans *Le Midi libre* et provoquait chez les protestants méridionaux des réactions particulièrement vives.

Nous en donnons une idée en reproduisant quelques mots d'une lettre venue de là-bas; les passages les plus violents étant passés sous silence : « Je vous envoie un entrefilet paru ce matin... C'est stupéfiant. Où allons-nous ? Mais au pape, tout simplement. Nous sommes un pays qui ne se soumettra pas... Beaucoup de protestants, sans doute, ont fait comme moi ce matin : ils ont pleuré. »

Un nombre assez important de petites feuilles locales se sont faites aussi l'écho de cet affolement. Nous ne croyons pas utile de nous y attarder. Écoutons cependant le professeur Pierre Lestringant nous conter, dans *Foi et Vie*, une expérience :

L'idée de la confession privée des péchés, et même le seul mot de confession, heurtent la sensibilité d'un grand nombre de protestants.

Il y a exactement vingt ans, un ami... avait pris l'initiative de sonder l'opinion des fidèles sur l'exercice du ministère de la cure d'âme dans nos Églises.

significatifs, soit en raison de leurs auteurs, soit en raison des périodiques dans lesquels ils furent publiés :

Journal de Genève (Jaques Courvoisier), 6 octobre 1953; cf. 22 octobre 1953.
Évangile et Liberté (Louis Dumas, P. Ducros, A. Aeschemann, R. Gilliéron), 28 octobre, 11 novembre et 9 décembre 1953.
La Vie protestante (Henri d'Espine), 20 novembre 1953; cf. 4 décembre 1953.
Notre Chemin (Paul Grojeanne), décembre 1953.
Études théologiques et religieuses (Jean Cadier), 1953, 3-4, pp. 220-221.
Revue d'histoire et de philosophie religieuses (J.-D. Benoît), 1954, 1, pp. 64-65.
Réforme (Jean Bosc), 2 janvier 1954.
Positions luthériennes (Th. Suss), février 1954, p. 36-43.
Réveil (H. B.), mars 1954.
Le Nord protestant (F. Grandchamp), 20 mars 1954.
Christianisme social (Élie Lauriol), mars-avril 1954, pp. 306-307.
Foi et Vie (Pierre Lestringant), mai-juin 1954, pp. 189-205.
Le Semeur (Max-Alain Chevalier), juillet 1954, pp. 239-241.
La Revue de l'Évangélisation (Georges Chappon), juillet-août 1954, pp. 226-243.

Chargé de présenter au synode régional de l'Union des *Églises réformées évangéliques* un rapport consacré à la direction spirituelle (je transcris les termes qu'avait employés le synode national), il désirait tenir compte des témoignages que lui fournirait une enquête. Ayant d'abord préparé un questionnaire, il l'avait adressé à quelques dizaines de protestants, tous croyants notoires et participant d'une manière active à la vie de leur Église... J'ai conservé quelques réponses ahurissantes des personnes interrogées. Plusieurs s'y élevaient avec indignation contre « toute inquisition spirituelle ». Non seulement la confession à un homme, « fût-il pasteur », était estimée inutile, mais on y voyait l'instrument direct ou indirect du gouvernement des âmes, contre quoi nos pères avaient lutté. Ouvrir un tel débat, c'était s'attaquer au principe du protestantisme, ébranler la pierre angulaire de l'édifice de nos Églises réformées (*sic*)... (pp. 189-190).

M. Lestringant ajoute qu'aujourd'hui le climat n'est plus le même. Nous en tombons volontiers d'accord avec lui. Aussi n'attachons-nous pas une importance exagérée aux réactions de sensibilité que nous signalons. Cependant, avant d'aller plus loin, il faut noter que le fait que ce volume paraisse avec une préface de M. Marc Boegner a incontestablement contribué à inquiéter certaines personnes avant même qu'elles ouvrent le livre. Certes, dans cette préface courageuse, le pasteur Boegner rappelle qu'il a jadis (*Foi et Vie*, janv. 1934) soutenu, en se fondant sur l'enseignement de Mélanchton, que l'absolution est un sacrement. Mais il souligne aussi les points d'interrogation; il ne craint pas d'affirmer l'importance du travail de Thurian; mais plus comme une question posée que comme un résultat définitivement acquis. « Il ne sera plus possible, écrit-il, à ceux qui l'auront lu de trancher superficiellement par une négation le point de savoir si le chrétien doit normalement se confesser. Ils pourront certes n'être pas d'accord avec tel ou tel des arguments mis en avant par l'auteur, mais ils ne seront plus libres de méconnaître qu'il y a un problème de pensée et de vie chrétiennes dont la solution doit être courageusement cherchée » (p. 7). D'ailleurs une « mise au point » publiée par le pasteur Boegner, dans *le Figaro* du 21 octobre 1953, était destinée à pacifier les esprits; il y déclarait notamment : « Pour Calvin, la pénitence n'est pas un sacrement, car « ce n'est point une cérémonie externe instituée du Seigneur à la confirmation de notre foi ». Ai-je besoin de dire que l'immense majorité des protestants réformés demeure sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, fidèle à Calvin. »

2) La plupart des recenseurs sont d'accord sur la valeur et l'intérêt psychologiques de la confession, de la décharge d'âme faite au pasteur ou à un frère chrétien. « Il y a dans nos Églises, estime le professeur d'Espine, des hommes et des femmes en grand nombre qui, pour n'avoir pas pu confesser telle faute à quelqu'un sur la terre, ne sont jamais parvenus à la certitude qu'elle leur était pardonnée par Dieu et dont la vie intérieure a été par là durablement empoisonnée. Il est des cas où la confession à Dieu dans le secret ne suffit pas pour parvenir à la libération et à la paix, et où il faut la présence d'un frère qui puisse, après l'avoir entendue, et devant une repentance manifestement sincère, attester au

pécheur accablé le pardon de Dieu » (*La vie protestante*). R. Gilliéron précise que cette présence d'une tierce personne entre Dieu et le coupable n'est jamais obligatoire; elle peut toutefois aider à créer une atmosphère d'intimité et de confiance (*Évangile et Liberté*, 9 déc. 1953, p. 100).

Mais c'est Jaques Courvoisier qui note : « La confession n'est pas seulement une nécessité psychologique, elle est aussi une nécessité spirituelle, ecclésiale, car sans l'aveu personnel et collectif du péché, il n'y a plus de voie ouverte vers le pardon et celui-ci est perdu de vue... (L'Église) a besoin que le pardon de Dieu se manifeste à elle de façon concrète, par la déclaration qui en est faite, collectivement et individuellement, *expressis verbis*. » (*Journal de Genève*.)

Faut-il alors envisager une pratique régulière de la confession? On le pourrait en s'en tenant à Luther. On ne le peut plus si l'on entend rester fidèle à Calvin, « qui n'envisage la confession que pour le cas où un chrétien ne parvient pas à la certitude du pardon en confessant sa faute à Dieu seul. » (D'Espine.)

Ce qui fait vraiment difficulté, c'est la perspective de rendre obligatoire et surtout d'institutionnaliser ce remède psychologique. Là réside pour Jean Bosc l'objection principale à la thèse de Thurian. Et le pasteur P. Ducros met très vivement en garde contre ce danger : « Il faut protester, écrit-il, contre une pareille déformation de la figure et de l'action du Christ. On nous entraîne là dans une ambiance qui n'a certainement pas été celle où Jésus a voulu faire vivre les siens. C'est à retrouver quelque chose de cette simplicité et de cette spontanéité primitives que nos Églises ont à appliquer leur effort et non pas à envier le durcissement clérical du catholicisme » (*Évangile et Liberté*, 11 nov. 1953, p. 93). Et le professeur Lestringant « incline à penser qu'en refusant d'accorder (au dialogue confession-absolution) ce caractère (institutionnel), nos pères ont empêché que l'acte de la confession ne retrouvât une valeur propre et qu'ils ont ainsi sauvegardé l'indissolubilité de l'œuvre de Dieu dans l'appropriation du salut » (*Foi et Vie*, p. 195).

3) La question centrale soulevée par Th. est celle du caractère sacramentel de l'absolution. Il faut l'étudier en examinant d'abord l'exégèse faite par lui de Luther et de Calvin.

« Le sacrement de l'absolution, écrit Thurian, p. 59, confère efficacement ce qu'il signifie. » J.-D. Benoît commente ainsi : « Nous ne lui chercherions pas querelle pour un mot, si le mot n'emportait avec lui une doctrine à notre sens suspecte. » Il va jusqu'à écrire ces mots terriblement dangereux : « Je puis ne pas comprendre ou ne pas écouter vraiment ce message de libération (qu'est la prédication)... Dans le sacrement, Dieu force en quelque sorte la foi du croyant, si faible soit-elle, et réalise en lui et pour lui l'œuvre signifiée par le sacrement, infiniment au delà de tout ce qu'il demande et pense » (pp. 58-59). Alors que Calvin voulait que le ministre fût simplement le garant de la fidélité de Dieu et « attestât » la réalité du pardon accordé par Dieu à l'âme repentante, voilà que, dans la pensée de M. Thurian, l'absolution « réalise », « confère » ce qu'elle signifie; c'est dire que le pardon des péchés dépend non seulement de la repentance, mais de l'absolution. L'absolution n'est plus seulement la solennelle affirmation, fondée sur les promesses de l'Évangile, que

Dieu a déjà pardonné, mais elle « confère » le pardon. N'est-ce pas là la doctrine sacramentaire catholique à l'état pur, l'action *ex opere operato* du sacrement, même si l'on affirme, par ailleurs, la nécessité de la foi ? (*R. H. P. R.*, p. 64).

Le professeur Jean Cadier ne pense pas autrement : « Ceci semble dire que cette absolution, appelée ici sacrement, confrère en elle-même, par le seul fait qu'elle est prononcée, le pardon des péchés. La doctrine réformée nous rappelle sans cesse que la seule efficacité de la Parole et du sacrement viennent du Saint Esprit, qui s'en sert quand il veut et où il veut. Elle a toujours lutté contre la confusion entre le signe et la chose signifiée. Nous avons donc le regret de dire que M. Thurian a franchi la frontière et qu'il n'est plus sur le terrain de la pensée réformée » (*Études théol. et relig.*, p. 221).

Pour Luther et Calvin le sacrement est un signe, ou une parole visible (*verbum visibile*). « Lorsque nous ne trouvons pas dans l'Évangile une institution fondée sur un ordre précis du Christ (allez et baptisez, faites ceci en mémoire de moi), pour établir un signe, venant confirmer la prédication de la grâce, nous ne pouvons parler de sacrement » (Cadier). Or il n'existe pas de signe pour la pénitence et l'absolution. « Le beau commentaire que M. Thurian fait de la parabole de l'enfant prodigue ne nous persuade pas du contraire. Il nous manque la belle imagination de M. Marc Boegner, qui *voit* le geste de Jésus bénissant la femme pécheresse et qui trouve dans ce geste un appui pour son affirmation que l'absolution est un sacrement... Si nous nous reportons au texte évangélique de Luc, VII, 48, nous trouvons seulement ces mots : « Puis Jésus *dit* à la femme : Tes péchés te sont pardonnés. » C'est une déclaration de pardon, aucun geste ne l'accompagne, aucun sacrement n'est ici suggéré » (Cadier).

Il ne faut pas chercher non plus du côté de Mt., XVI, 19, ou XVIII, 18; Jo., XX, 23, et Jac., V, 16. Quant aux deux premiers, « ce n'est pas d'un acte spécifique d'absolution qu'ils traitent, mais, en général, de l'administration des sacrements. Jésus-Christ, en donnant à l'Église les sacrements, lui donne aussi le pouvoir nécessaire pour les appliquer efficacement et valablement » (Th. Suss, *Positions luth.*, p. 39). Jo., XX, 23 implique « une annonce certaine, infaillible du pardon de la part du ministre, mais non pas une puissance personnelle, même déléguée... On ne saurait parler de délégation du sacerdoce de Jésus-Christ, car le sacerdoce rédempteur de Christ n'est pas transmissible... D'ailleurs cette dissociation du pouvoir sacerdotal de Christ et de la mission prophétique du ministre en Jean, XX, 23, n'est pas arbitraire. Le récit parallèle de cette apparition de Jésus ressuscité aux onze, que nous trouvons en Luc 24, n'infirme pas cette interprétation, bien au contraire... En effet, Christ donne ici mission à ses apôtres « de *prêcher* en son nom la repentance pour la rémission des péchés « (Georges Chappon, *La Revue de l'Évangélisation*, pp. 227-228. C'est nous qui avons souligné). Enfin Jac., V, 16 : « Ce texte parle seulement de confession et de prière, et non d'absolution. Par ailleurs, une parole d'apôtre, fût-elle même de Paul ou de Jean, ne saurait fonder un sacrement » (Suss).

La cause semble donc entendue : l'absolution ne saurait être un sacrement en théologie protestante. Pour Calvin, cela paraît clair et aucun recenseur ne s'avoue convaincu par les arguments de Thurian : « Calvin peut employer (à propos de la confession) les mots de confirmer, de sceller la grâce de l'Évangile, termes qu'il emploiera aussi dans sa définition du sacrement. Il ne quitte pas pour autant le caractère purement déclaratif de la parole du pardon : « En cela, que la grâce de l'Évangile soit confirmée et quasi scellée tant en public qu'en particulier, par ceux que Dieu a ordonnés en cet office, *ce qui ne se peut autrement faire que par la seule prédication* » (Cadier, p. 220; c'est lui qui souligne ce texte de Calvin cité par Thurian p. 35).

Mais cela est vrai pour Luther aussi. Thurian dit que la tradition luthérienne retient l'absolution comme troisième sacrement. Au dire de M. Suss, cela est une erreur : « Depuis l'*Examen du Concile de Trente*, de Chemnitz, l'orthodoxie luthérienne ne reconnaît que deux sacrements » (p. 39). Et cette position aurait déjà été celle de Luther lui-même : « Nous ne croyons pas qu'on puisse dire, avec M. Thurian, qu'il y ait eu quelque hésitation chez le réformateur. Il résulte d'un examen du traité *De la captivité babylonienne*, qu'au moment d'en commencer la rédaction, Luther se proposait de retenir trois des sept sacrements catholiques. Il réalisa cette intention; mais au moment même de conclure, il découvrit qu'il s'était trompé et qu'il y avait seulement deux sacrements. Dorénavant il maintiendra ce point de vue » (Suss, p. 39).

Ceci s'explique dans la pensée de Luther : « L'arche salvatrice du baptême ne peut faire naufrage... Le chrétien qui a fait une chute doit revenir à la grâce baptismale, dont il s'est égaré, mais qui n'est pas anéantie. Dès lors la confession et l'absolution, intervenant après le baptême et dans le cadre de la vie chrétienne, ne peuvent pas constituer un sacrement autonome et qui ait son essence propre. Faire de la pénitence un sacrement à part, c'est enlever quelque chose au baptême » (Suss, p. 38). M. A. Chevallier développe très longuement ce point de vue en en tirant les conséquences extrêmes :

> « De quel pardon s'agit-il ? Thurian semble ne s'être posé à aucun moment cette question, tant il lui semblait évident qu'il s'agissait du pardon que l'enfant demande à son père pour ses fautes chroniques... (Or) le pardon qu'apporte Jésus, et qu'il ordonne aux apôtres de proclamer aux hommes, très précisément à chaque homme, c'est le pardon du péché radical. C'est un pardon qui tue l'homme ancien et fait naître un homme nouveau. » Et il poursuit dans ces perspectives : « On aperçoit l'erreur de Thurian : lui qui se plaît à souligner le pouvoir de pardonner, il n'a pas vu au point de départ que le pardon de Dieu était signifié à l'homme avec l'autorité apostolique *une fois pour toutes* et que cette libération, garantie efficace, n'avait pas à être renouvelée » (*Le Semeur*, pp. 239-240).

On ne saurait plus complètement escamoter le sacrement de pénitence! M. A. Chevallier va d'ailleurs l'affirmer : la confession privée « n'a rien à faire dans l'ordre du salut et de son acquisition, mais elle est utile et même expressément recommandable dans l'ordre de la discipline spirituelle » (pp. 240-241). Nous voici donc ramenés à notre point

de départ : de la confession comme exercice spirituel et comme hygiène mentale.

4) Avant d'en venir aux commentaires catholiques, il reste à poser une dernière question. La pensée de Thurian, nous dit-on, n'est pas conforme à celle des Réformateurs. Mais cette conformité est-elle obligatoire pour un théologien protestant ?

Non, répondent certains recenseurs. Jean Bosc fait remarquer : « Quand bien même les Réformateurs auraient pris vis-à-vis de la confession ou de la pénitence une attitude purement négative — ce qui n'est pas le cas — serait-ce une raison suffisante pour écarter la question ? Faut-il rappeler que l'attitude fondamentale des Églises de la Réforme est loin de s'enfermer dans une tradition propre, elles se veulent constamment ouvertes et disponibles dans la soumission à l'Écriture sainte » (*Réforme*). Et Th. Suss le déclare sans ambages : « Il est bien manifeste qu'une telle notion du sacrement (celle qu'il croit lire chez Thurian et qu'il approuve) dépasse la pensée sacramentelle de la Réforme... Nous nous trouvons amenés, aujourd'hui, par l'obéissance envers le témoignage scripturaire, à faire une différence entre l'office de la Parole qui promet, c'est-à-dire annonce, ou montre de loin, en s'adressant à tous, et la fonction du sacrement qui donne, actuellement et efficacement, en s'adressant directement et nommément aux particuliers ». Et il précise encore que, plutôt que de chercher des concordances fallacieuses « il vaut mieux se rendre compte, avec une entière clarté, du fait que notre définition du sacrement s'écarte sur un point de la pensée des Réformateurs » (*Positions luth.*, p. 37).

Cette liberté en face de Luther et de Calvin n'est pas négligeable. C'est en son nom que, avec les recenseurs catholiques, nous allons poser quelques questions à M. Thurian.

III. — Du côté catholique

1) Dès sa parution, l'ouvrage de Max Thurian a attiré l'attention sympathique des théologiens catholiques. Bon nombre de publications

12. Sans prétendre être complet, nous donnons ici une liste de recensions faites par des catholiques :

Vers l'Unité chrétienne, septembre-octobre 1953, n° 56, p. 10.
Unitas (C. Boyer), novembre-décembre 1953, pp. 121-124.
La Croix (A. Vincent), 22-23 novembre 1953.
Irenikon (D. O[livier] R[ousseau]), 1953, 4, p. 421.
Nova et Vetera (J. Kaelin), 1953, 4, pp. 296-310.
Paroisse et Liturgie, 1954, 1.
L'Amitié (G. et J. Langlois), janvier 1954, pp. 21-26.
Orienterung (A. Ebneter), 21 mai 1954, pp. 111-114.
L'Ami du Clergé (A. Michel), 27 mai 1954, pp. 324-325.
La Vie Spirituelle (A.-M. H[enry], août-septembre 1954, p. 212-213.
La Maison-Dieu (M.-J. Le Guillou), n° 39, 1954, 3, pp. 168-170.

l'ont présenté à leurs lecteurs et des recensions continuent de paraître [12]. Mais il n'est pas sans intérêt de noter dès l'abord que les réactions catholiques ont été quelque peu opposées. Qu'il suffise de comparer deux affirmations : Pour M. Michel, « quels que soient les efforts de l'auteur pour convaincre le lecteur que l'efficacité du sacrement se retrouve dans l'absolution... en réalité et essentiellement, c'est encore la justification par la foi et la justice extérieure de Luther et de Calvin qui se retrouvent au fond de sa conception » (*L'ami du clergé*, p. 325). Le P. Boyer estime, de son côté, que « bien des pages de ce volume pourraient être signées par un catholique. Parmi les points sur lesquels l'accord est presque atteint, le principal est que la pénitence est conçue comme un sacrement, tandis que le sacrement est défini un signe efficace de la grâce. Les paroles de l'absolution ne sont pas une simple prédication dont tout l'effet serait d'éveiller la foi du pécheur. Elles opèrent elles-mêmes la rémission du péché » (*Unitas*, p. 121). Enfin un autre recenseur écrit : « Ce n'est pas de gaîté de cœur qu'au milieu de l'accueil favorable que reçoit du côté catholique le livre du pasteur Thurian, nous avons choisi la part du censeur et du critique au nom des exigences de notre foi et de l'authentique théologie » (J. Kaelin, *Nova et Vetera*, p. 310).

Ces appréciations différentes proviennent, nous semble-t-il, d'une ambiguïté fondamentale de *la Confession* sur laquelle nous reviendrons à la fin de ces pages. Il nous faut auparavant passer en revue quelques points importants.

2) Un apport positif de ce livre, c'est son orientation résolument communautaire. L'individualisme a fait trop de ravages dans la piété catholique comme dans la piété protestante pour que nous ne nous réjouissions pas de trouver, sous une plume réformée, d'excellentes pages, inspirées de saint Paul, sur la « communion dans le péché » :

> L'Église, qui est le Corps du Christ, réalise entre ses membres divers, non seulement une communauté de foi et de vie spirituelle, mais encore une communion dans la souffrance et le péché. Les douleurs d'un membre du corps atteignent tout l'organisme et les impuretés contractées par un membre souillent tout le corps (p. 41).

Et, d'autre part :

> « le péché ne nous sépare pas seulement du Christ, mais aussi de l'Église qui est son corps. Notre infidélité à l'égard du Christ est aussi une infidélité à l'égard de l'Église » (p. 88). Il y a donc aussi une sorte de communion dans la réconciliation : « Il faut nous réconcilier aussi avec l'Église qui entoure le Seigneur dans le ciel et milite avec nous sur la terre. Nous renouons ainsi notre amitié, non seulement avec le Seigneur, mais aussi avec tous les saints qui nous ont précédés et qui se réjouissent du pardon que Dieu nous accorde » (p. 88).

Thurian, habitué à la vie communautaire, propose une expression liturgique de cette communion :

> Ne pourrait-on pas envisager (en s'inspirant de certaines pages de saint

Léon), outre l'existence possible d'une confession publique exceptionnelle, dans une communauté restreinte, la pratique d'une liturgie de réconciliation pendant le Carême, au jeudi saint par exemple, à laquelle pourraient participer tous les fidèles qui veulent manifester publiquement leur état de péché et recevoir l'assurance visible de leur réintégration dans la pleine communion de l'Église ? Cet acte pourrait être inauguré au début du Carême par la liturgie du mercredi des Cendres, où l'on prierait contre le démon (exorcisme), et préparé par un examen intérieur approfondi et une confession privée. Dans le renouveau liturgique catholique, on a fait certains essais de ce genre. Aujourd'hui, où l'on a perdu le sens de la gravité du péché, de telles liturgies communautaires peuvent aider beaucoup à le retrouver, ainsi que la joie du pardon (pp. 70-71).

Disons aussi d'un mot — en regrettant de ne pouvoir nous y étendre davantage — que les conseils et les suggestions pratiques disséminés à travers tout le volume nous ont paru de grand intérêt et dignes d'être médités par quiconque s'intéresse aux problèmes de la vie spirituelle.

3) Il faut en venir aux questions théologiques. La première qui se présente est celle de la valeur sacramentelle de l'absolution. Elle mérite d'être examinée de près. Voici donc la transcription de quelques-unes de formules les plus caractéristiques de Thurian (certaines d'entre elles ont été citées fragmentairement au cours des recensions protestantes, plus haut; mais nous croyons indispensable de les reprendre ici avec plus d'ampleur et en les insérant autant que possible dans leur contexte immédiat).

Il ne s'agit pas seulement de prêcher le pardon, mais véritablement de l'accorder. L'Église n'a pas seulement un devoir de prédication de la miséricorde divine pour susciter la foi et l'assurance du pardon, mais elle a le pouvoir de remettre effectivement les péchés par le signe efficace de l'absolution (p. 54).

Il ne s'agit pas ici du seul ministère de la prédication, mais réellement d'une parole et d'un acte qui opère ce qu'il signifie. Le Christ ne dit pas que les péchés seront remis à ceux qui, par la foi, s'approprieront la promesse de pardon, annoncée dans la prédication. Il dit : « Ceux à qui vous *remettrez* les péchés, ils leur seront *remis*. » Nous avons là un exemple d'acte sacramentel. En effet, selon la théologie des Pères de l'Église primitive, il y a sacrement lorsque, sur la promesse de Jésus-Christ, l'Église croit que Dieu agit conjointement et efficacement dans un signe qu'elle adresse au croyant (pp. 56-57; c'est l'auteur qui a souligné).

Dans le sacrement, Dieu force en quelque sorte la foi du croyant, si faible soit-elle, et réalise pour lui et en lui l'œuvre signifiée par le sacrement infiniment au delà de tout ce qu'il demande et pense. Dans le signe de l'absolution, la miséricorde de Dieu n'est pas seulement proposée à la foi et à la prière comme une promesse réalisable, mais ceux à qui l'Église, fondée sur les apôtres et Jésus-Christ, remet les péchés, ils leur sont personnellement et actuellement remis. Le sacrement de l'absolution confère donc efficacement ce qu'il signifie (pp. 58-59; cf. encore p. 90).

Ces textes sont nets. Il nous semble qu'ils placent en un juste équilibre la foi et le rite, la Parole et le Sacrement. A première vue, on

pourrait se déclarer moins satisfait d'un certain nombre d'autres formulations qui, en ne soulignant plus que la seule foi en la Parole, semblent retirer au rite sacramentel ce qui lui a été accordé ailleurs :

> Il est certain que l'on n'est pas délivré d'un jour à l'autre d'un péché particulier par l'absolution. Il faut se rappeler que l'objet premier de celle-ci n'est pas la libération psychologique, mais la certitude spirituelle du pardon de Dieu (p. 140).
>
> Par l'absolution sacramentelle, nous sommes transportés en Christ où il n'y a point de péché, et, si nous demeurons en lui, c'est-à-dire tant que nous vivons cette anticipation du retour de Jésus-Christ, nous ne péchons pas; si nous recommençons à pécher c'est que notre contemplation est interrompue et que notre connaissance de lui s'estompe (p. 141; cf. aussi p. 51).

Ces passages, et d'autres semblables, méritent sans doute une explication[13]. Le deuxième ne peut pas faire vraiment difficulté si on le lit à la lumière de la Ire épître de Jean dont il s'inspire (I Jo., III, 5-6 : Or vous savez que celui-là a paru pour ôter les péchés et qu'il n'y a pas de péché en lui. Quiconque demeure en lui ne pèche pas. Quiconque pèche ne l'a vu ni connu). Quant au premier, il demanderait d'abord — c'est certain — une distinction entre péché et concupiscence. L'acte peccamineux particulier est pardonné par l'absolution. Mais reste naturellement la tendance au péché, la mauvaise habitude qui est à la base. Cette explication fournie, le lecteur catholique n'est pas encore satisfait : en affirmant que l'objet premier de l'absolution est « la certitude spirituelle du pardon de Dieu », sans plus, l'auteur ne sacrifie-t-il pas le sacrement à la Parole ? On pourrait le penser. Mais il faut prendre garde ici aux équivoques du vocabulaire. Quatre siècles de vie séparée, ont rendu catholiques et protestants très imperméables au langage les uns des autres. Par « certitude spirituelle », Thurian entend ceci : assurance par le Saint Esprit de la réalité du pardon de Dieu; étant bien entendu que ce pardon nous est appliqué *par l'absolution sacramentelle* (cf. p. 117, 141, etc.). Le mot « assurance » est ici à prendre au sens fort qu'il revêt dans la définition de la foi fournie par l'Épître aux Hébreux (11, 1 : La foi est la ferme assurance — la garantie — des choses qu'on espère...). De même l'adjectif « spirituel » signifie « du saint Esprit » et n'a pas ce sens assez vague que lui donne facilement un catholique pour qui il ne sonne guère différent de « psychologique », auquel Thurian l'oppose vigoureusement[14]. Bref, dans le passage qui nous occupe, l'opposition n'est pas du

13. Cette explication, nous l'avons demandée à Max Thurian lui-même, au cours d'une conversation fraternelle.

14. Il vaudrait la peine, croyons-nous, de faire un jour l'histoire de cet adjectif « spirituel » depuis la Réforme. Une telle étude ne serait pas dépourvue d'intérêt œcuménique. On pourrait partir peut-être du *Traité de la sainte Cène*, où Calvin essaye de se situer entre le « chosisme » (représenté à ses yeux par le catholicisme et par Luther) et un « spiritualisme éthéré » (représenté par Zwingli). Dans cet ouvrage, lorsque Calvin parle d'une communion spirituelle au corps et au sang du Christ, il veut souligner que le Christ se fait présent en nous par le Saint-Esprit, par opposition à un sacramentalisme trop matériel qui lui paraît faire l'économie du Saint-Esprit. Plus tard, sous l'influence

tout entre Parole seule et Parole et Sacrement, mais entre libération psychologique sans valeur « ontologique » et réalité du pardon accordé et assuré par le Saint-Esprit en moi.

Toutes les difficultés ne sont pas résolues du même coup. Il faut cependant noter que plusieurs s'estompent lorsque l'on prend garde que l'auteur de *la Confession* se situe assez souvent à un plan pratique et qu'il envisage, non pas l' « ontologie » de l'absolution, mais son retentissement psychologique dans l'âme du fidèle pardonné. Ceci peut aider à interpréter des formules déficientes. Il n'en reste pas moins que Max Thurian ne nous présente jamais nettement le mystère propre de la grâce sacramentelle. On l'a noté avec justesse : « Nulle part n'est développée une théologie de la justification où il serait montré que Dieu est capable de retourner notre cœur, et qu'il le retourne, de fait, chez le pénitent... Si le cœur du pécheur n'est pas réellement changé, transformé, il reste mauvais, et le « salut » dont on lui parle n'est pas un salut pour lui puisqu'il ne lui fait pas de bien, il ne le rend pas bon... Il appartient à la théologie de présenter une synthèse dans laquelle se conjuguent ces deux propositions : le sacrement *confère* le pardon en retournant le cœur du pécheur; le pécheur ne se retourne vers Dieu que librement » (A.-M. Henry, *La Vie Spirituelle*, p. 213).

Après avoir affirmé vigoureusement le caractère sacramentel de l'absolution, Thurian semble s'arrêter et hésiter à décrire les conséquences de cet acte sacramentel. C'est cette absence qui nous frappe dans son livre, d'autant plus que rien ne la postule et qu'au contraire la reconnaissance du caractère sacramentel de l'absolution devrait normalement conduire à l'étude théologique de l' « homme absous ». On a l'impression que toutes les perspectives ouvertes par l'auteur n'ont pas été explorées par lui.

4) Le deuxième problème théologique soulevé par *la Confession* est celui du sacrement de l'Ordre. On a dit que la théologie de Thurian était flottante, voire contradictoire. Est-ce certain ? Dans le rituel qu'il propose, il met sur les lèvres du confesseur les formules suivantes :

> Le Seigneur souffla sur les disciples et leur dit : Recevez un don de l'Esprit-Saint; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. — Que Notre-Seigneur Jésus-Christ t'absolve, et moi, par son autorité, je t'absous de tout lien. — Ainsi je t'accorde l'absolution de tes péchés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

des lumières, le mot « spirituel » en est venu à prendre un sens très différent, beaucoup plus philosophique que théologique; et ceci chez les calvinistes eux-mêmes. C'est ce qui explique la réaction des catholiques qui, trompés par ce terme, croient se trouver en présence de « spiritualistes » qui entendent marquer la liaison de leur esprit avec Dieu alors que chez Calvin — comme ici chez Thurian — il s'agit de la liaison du Saint-Esprit avec moi : le rapport est complètement inversé. On retrouve ici, sous un biais, la nécessité d'une théologie du Saint-Esprit que réclament à juste titre tous ceux qui s'occupent d'œcuménisme.

Puis il commente ainsi :

La formule d'absolution souligne le fait que c'est le Seigneur qui donne l'absolution exauçant notre prière; mais l'absolution n'est pas qu'une prière, elle est signe efficace et, par l'autorité du Christ, le ministre a le pouvoir d'absoudre, de réconcilier avec l'Église et d'assurer le fidèle du pardon de Dieu (pp. 145-146).

Et, un peu plus loin :

Cette alternance des affirmations de l'unique autorité de Dieu et du pouvoir de l'Église souligne bien le mystère du sacrement, où Dieu, libre de sa grâce, accepte de se lier à un geste et une parole de l'Église, d'un homme consacré. Le « moi » et le « je » n'indiquent point un pouvoir personnel du confesseur, mais rappellent que l'absolution n'est pas seulement une annonce, une prédication, une parole, mais un fait, un acte, un sacrement. Le « moi » et le « je » engagent le ministère de l'Église avec Dieu dans l'affirmation du pardon qui donne la paix (p. 146).

Un des mérites de Thurian est d'avoir souligné avec beaucoup de force que le pouvoir ministériel de celui qui donne l'absolution s'insère et s'enracine dans le ministère de l'Église : « Il est important, pense-t-il en effet, de préciser la nature de l'autorité du ministre dans la confession. Elle n'est d'ailleurs pas différente de l'autorité du ministère en général » (p. 120) :

Pour que la seule autorité absolue de Jésus-Christ soit toujours clairement signifiée par l'autorité de l'Église et de ses ministres, ceux-ci ne doivent jamais être considérés comme ayant des droits ou des pouvoirs personnels. Ils ne sont que des instruments ou des signes pratiques, bien que nécessaires, de l'exercice de l'autorité divine (p. 110). Le pasteur comme ministre de la confession a donc l'autorité d'annoncer efficacement le pardon et l'absolution de Dieu au nom de la communauté chrétienne, de l'Église universelle. Il ne s'agit pas d'un pouvoir personnel en vertu d'une ordination ou d'une plus grande dignité morale et spirituelle, mais d'une délégation du pouvoir unique de pardonner qu'a Jésus-Christ et qu'il confie à son Église, laquelle s'exprime dans ses ministres (p. 120).

Thurian — si nous le comprenons bien — ne veut pas dire là que le pouvoir du pasteur est une simple délégation de la communauté, laïque. C'est à dessein qu'à plusieurs reprises il emploie les mots *pasteur consacré* (pp. 119, 146), *ordonné*, *ordination* (pp. 110, 120, 121, 122, 124, 125...). Il ne veut pas nier non plus que le pouvoir du Christ soit participé par chacun des « ministres ordinaires de la confession ». Pour lui, le pasteur consacré est « investi de l'autorité du Christ et de son pouvoir d'absolution » (p. 123), et ce sont « ce caractère et cette autorité qui rendent son ministère valide et efficace en soi » (p. 124).

En une formule contestable, il refuse au pasteur un « pouvoir personnel » (pp. 110, 120, 146...). Serait-ce téméraire de ne lire dans cette expression que le refus — légitime — d'une conception du pastorat (ou du sacerdoce) qui frise l'hérésie en tendant à faire du pasteur (ou du pré-

tre) « une sorte d'être en-soi, à qui le Christ confierait individuellement et directement la mission de le prolonger — *sacerdos alter Christus* — et qui userait de ses pouvoirs comme bon lui semblerait ». Cette vue dangereuse se rencontre chez des catholiques et le Cardinal Suhard, auquel nous venons d'emprunter une formule, la stigmatise en ces termes : « Ainsi coupé de l'Église, le prêtre est impensable. Non seulement parce qu'il est déjà incorporé au Corps mystique par son Baptême, et que le sacrement de l'Ordre qui l'engendre est un sacrement de l'Église; mais, encore et surtout, parce que sa médiation ainsi entendue serait une contrefaçon. Car c'est l'Église qui, sur terre, prolonge et continue le Christ. S'il est l'unique Médiateur, elle est l'*unique médiatrice*; c'est en ce sens qu'on dit : hors de l'Église, point de salut. Mais, l'Église étant le Corps mystique du Christ le continue en toutes choses. C'est *par tout son être*, et donc par tous ses membres, qu'elle participe à la médiation sacerdotale du Christ. Aussi, concevoir le Sacerdoce comme s'il faisait nombre avec elle, comme si le prêtre était un intermédiaire de plus entre l'âme et Dieu, c'est un non-sens » (*Le prêtre dans la cité*, 1949, édit. Lahure, p. 12).

L'Église est l'unique médiatrice. Encore faut-il préciser qu'elle ne l'est pas d'une autre médiation que celle précisément de Jésus-Christ. Ceci pour faire droit à la remarque de Thurian :

> Il est vrai que le Christ est l'unique médiateur et intermédiaire et qu'il a seul droit à notre obéissance totale. Mais le Christ lui-même a voulu nous laisser un signe de son autorité royale, comme de son sacerdoce unique et de sa mission prophétique. Ce signe, c'est son Corps mystique, c'est-à-dire l'Église exerçant son ministère par des hommes habilités et ordonnés à cette fin. L'Église et le ministère ne se montrent point des intermédiaires, mais des signes qui manifestent et actualisent la seule autorité de Jésus-Christ (p. 110)

Des signes : entendons, comme Thurian le dit lui-même, des signes pratiques, des *instruments* (p. 110).

Bien entendu, la question de la « succession apostolique » n'est pas résolue du même coup. Elle n'est même pas abordée. Mais il nous semble que son insertion ne serait pas impossible dans un pareil contexte théologique [15].

5) On a soulevé une troisième difficulté à M. Thurian : il ne sait ni ne veut distinguer entre péché mortel et péché véniel. « Nous pouvons dire avec Calvin, écrit-il, en effet, que tous les péchés sont à la fois mor-

15. Il reste que, puisque cette succession n'est pas seulement une notion à accepter, mais une réalité à posséder, le lecteur catholique ne peut oublier que la confession « n'a son *plein* sens et sa *pleine* valeur, au regard de la foi catholique, qu'en relation avec le pouvoir sacramentel de remettre les péchés reçu par le prêtre au jour de son ordination et que ce pouvoir ne saurait exister là où n'est pas assurée la succession apostolique, c'est-à-dire sa transmission ininterrompue à partir des apôtres à qui le Christ l'a remis » (*Vers l'Unité chrétienne*). Nous avons souligné *plein* sens et *pleine* valeur, car l'exercice de la confession, en dehors même du cadre de la succession apostolique, garde une valeur spirituelle profonde. (Voir à ce sujet les réflexions de A. Ebneter, *Orientierung*, p. 114 : *Beichte ohne Schlüsselgewalt ?*)

tels et véniels, mortels parce que tous méritent la mort, véniels parce que tous peuvent être pardonnés » (p. 154 en note).

Loin de nous la pensée de minimiser l'importance de cette distinction dans la théologie et le dogme catholiques. Mais nous craignons que les quelques deux ou trois pages que Thurian consacre à cette question ne constituent pas une base suffisante pour instituer un débat. D'autant plus que ces pages se situent sur un plan beaucoup plus psychologique et pastoral que proprement théologique : certaines expressions, irrecevables du point de vue théologique, véhiculent des remarques psychologiques très exactes et ont valeur à ce plan.

D'ailleurs, à propos de cette question comme à propos des deux précédentes, nous retrouvons le problème du langage. C'est là, croyons-nous, le cœur de l'affaire et c'est par là que nous voulons terminer.

6) Le théologien catholique ne peut pas ne pas être gêné par l'ambiguïté du vocabulaire et du style de Thurian[16]. Il est sûr que cette ambiguïté n'est pas voulue, n'est pas destinée à noyer les problèmes pour faire plaisir aux catholiques sans déplaire aux protestants. Il nous semble que les incompréhensions que ce livre a suscitées et les jugements contradictoires qu'il a provoqués proviennent du fait que le langage de l'auteur n'est jamais adapté parfaitement à sa pensée. Le vocabulaire et les cadres de pensée s'inspirent à la fois de la tradition calviniste et de la tradition catholique. La pensée personnelle de M. Thurian, qui nous paraît fort intéressante, se fraye un chemin difficile au sein de ce double univers. Aussi, nous semble-t-il, on trahit souvent l'auteur de *la Confession* en examinant à la loupe chacune de ses expressions; on le trahit simplement parce que beaucoup de ses propres expressions, trop courtes ou au contraire chargées de trop de résonances, le trahissent elles-mêmes. Il faudrait donc tenter de saisir la pensée dans son dynamisme; et non pas statiquement. Cette méthode dangereuse d'exégèse ne vaudrait pas — nous le précisons — pour un ouvrage de théologie catholique dont on est en droit d'attendre que chacune de ses expressions soit, autant qu'il est permis à la faiblesse humaine, rigoureusement exacte et fidèle au donné. Ce qui fait l'intérêt de la pensée de Thurian, c'est qu'elle est en recherche, en marche.

16. Les recenseurs ont signalé plusieurs fois des contradictions au moins apparentes et nous en avons relevé quelques-unes à leur suite. Un point encore nous fait difficulté, sur lequel nous aimerions interroger fraternellement M. Thurian : Comment concilie-t-il : *a*) son interprétation de l'expression « remettre-retenir les péchés », qui signifie pour lui, non pas la possibilité de deux actes contraires, mais la plénitude du pouvoir et l'étendue de la miséricorde de Dieu (« Le Christ qui a déclaré à saint Pierre qu'il fallait pardonner jusqu'à 70 fois 7 fois... ne peut avoir donné à ses apôtres la mission de retenir les péchés en certains cas », p. 62); *b*) avec le jugement que doit porter l'Église et la nécessaire sévérité qu'il lui faut parfois montrer envers le pécheur (ch. II, en particulier p. 43-44) ? — Est-il vraiment légitime de restreindre le deuxième point au plan extérieur, social, au plan de la discipline ecclésiastique, sans entrer dans la question du pardon ou de la retenue d'un péché ?

Par son effort pour réintroduire dans le calvinisme la pratique de la confession; pour situer le sacrement à côté de la Parole et, pour ainsi dire, en fonction de la Parole; pour souligner l'aspect ecclésial aussi bien du péché et de la réconciliation que du ministère, ce livre apporte beaucoup au dialogue œcuménique. Comme tout ce qui est imparfait, je veux dire inachevé, il est un stimulant pour l'esprit. Encore faut-il que protestants et catholiques de bonne volonté le lisent tel qu'il a été écrit, c'est-à-dire comme l'ouvrage d'un pasteur de formation calviniste, bien informé de la tradition chrétienne dans son ensemble, ouvert aux valeurs proprement catholiques, et qui n'hésite pas à sortir des routines pour poser des questions courageuses. Dans ces perspectives de recherche et de dialogue, il mérite d'être lu attentivement et médité.

René Beaupère, O. P.

Cum permissu superiorum.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant :* J. Dumont.
D. L., 1er trimestre 1955. — Imprimeur, n° 1197.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et administration : Centre d'Études « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

Conditions d'abonnement :

France et Union française....	1.200 fr.
Belgique	1.500 fr.
Étranger et de mention	2.000 fr.
Le numéro	400 fr.

Paiement :

par chèque bancaire ou bruxes français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Études « Istina » ;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

Nos abonnés sont [illegible] s'adresser à :

Allemagne : [illegible] Oldenburg, Bade.
Grande-Bretagne : [illegible] 27 Broad Street, Oxford.
[illegible] 16 Street, Londres W.C. 2.
Grèce : [illegible] 2, rue Sina, Athènes.
Pays-Bas : [illegible] Oude Grachtl 74, Haarlem.
Liban : [illegible] Beyrouth.
[illegible] B.P. 466, Beyrouth.
Canada : [illegible] Montréal 34.
États-Unis : [illegible] 31 East 18 th Street, New-York.
Rép. Argentine : [illegible] Talcahuano 856, Buenos-Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : L'Église et l'espérance 129

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Le Christ, l'Église et le monde dans l'économie de l'espérance chrétienne (vues catholiques sur le thème d'Evanston) 132

K. THOMAS : L'espérance du monde : l'action rédemptrice de Dieu en union avec son Oint (Israël et l'Église) 159

M. BÉVENOT : La conception de l'Église dans le programme de travail de la Commission *Foi et Constitution* 164

Documents :

Résolutions du Comité de travail de *Foi et Constitution* (Bossey, 11-19 août 1953) 176

Rapport de la Commission consultative du Conseil œcuménique : *Le Christ, seul espoir du monde* 182

ORIENT ET OCCIDENT

A. BAUMSTARK : L'unité de l'Église selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident 219

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

P. PASCAL : Dostoïevski et la foi chrétienne 226

Chronique bibliographique :

L'Église orthodoxe (R.-J. LE GUILLOU) 239

La philosophie russe (PIERRE PASCAL) 244

Revue du Patriarcat de Moscou 249

Imprimé en France.